De Bergrede en andere synoptische fragmenten

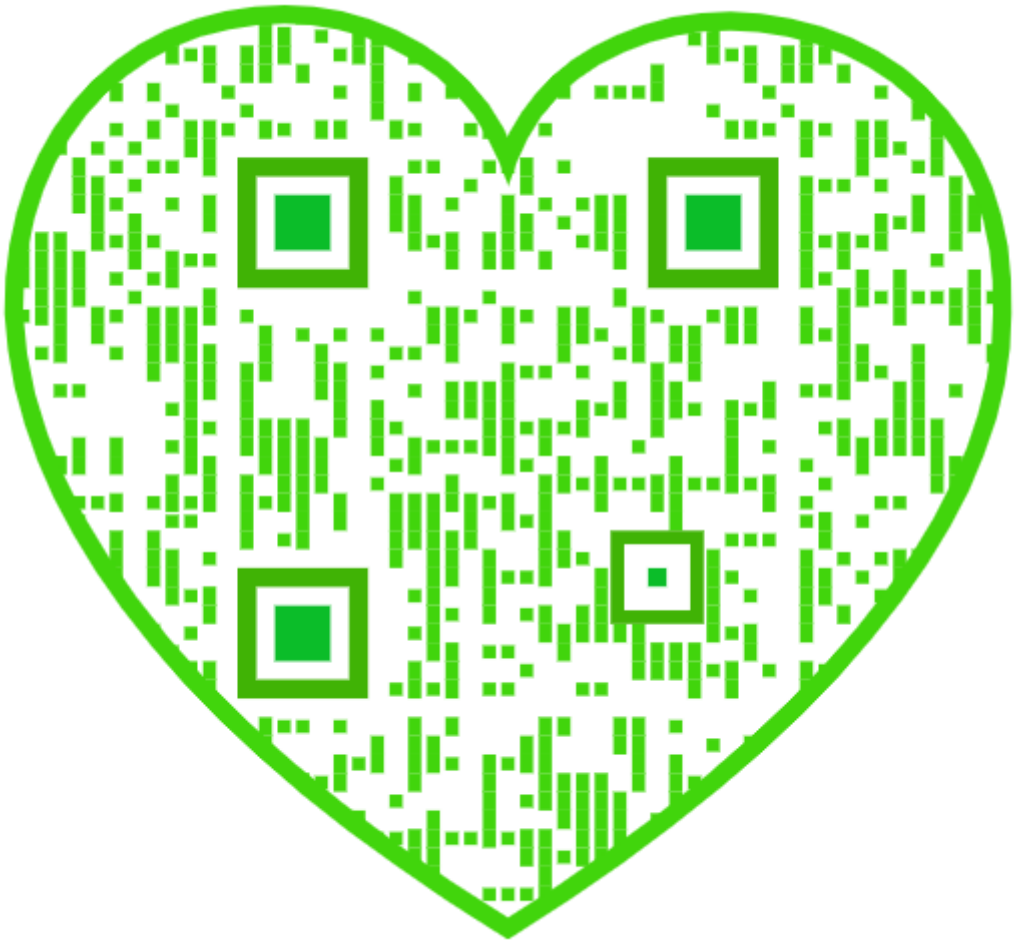
Allard Pierson

bron
Allard Pierson, *De Bergrede en andere synoptische fragmenten*. P.N. van Kampen & Zoon, Amsterdam 1878

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/pier003berg01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Voorrede

Toen de schrijver van dit historisch-kritisch onderzoek zijne tegenwoordige betrekking aannam, was er nog een uitvoerig geschrift over het Nieuwe Testament in portefeuille, waarvan hij thans eenige bladen aanbiedt, als ten afscheid aan een werkzaamheid, die in ons land juist niet tot de dankbaarste behoort, maar waaraan hij evenwel gemeend heeft, zich niet te mogen onttrekken eer hij tot anderen arbeid werd geroepen.

Deze bladen worden gegeven zooals zij waren in Juli 1877. De nieuwe betrekking verhinderde het acht geven op hetgeen over het onderwerp, hier behandeld, sedert dat tijdstip mocht zijn uitgekomen. Maar zoo dit geschrift nut kan stichten, zal het onder deze omstandigheid niet lijden. Voor het doel hier beoogd, waren geene nieuwe bouwstoffen noodig.

Zijne studie, die om eene bescheidene plaats vraagt naast hetgeen ook door vaderlandsche theologen op dit gebied reeds geleverd is, moge, al zijn hare uitkomsten niet altijd die der heerschende theologie, niet zonder alle welwillendheid ontvangen worden. Dat iemand waarheid zoekt op zijn manier, kan hem immers niet euvel geduid, en behoeft immers niet altijd op rekening te worden gesteld van minder fraaie motieven, wat ook Prof. Oort wel zal willen toestemmen.

Amsterdam, Juli 1878. A.P.

Over sommige feilen in de methode van de kritiek der synoptische evangeliën

De historische kritiek heeft in de laatste jaren niet gerust ten aanzien van de evangelische verhalen, die ons berichten wat Jezus gedaan zal hebben of wat er met hem gebeurd zal zijn. In hoever de evangeliën kenbronnen van Jezus' onderwijs mogen heeten, is een vraag, die in den laatsten tijd alleen met betrekking tot het vierde evangelie volstrekt ongunstig beantwoord is. Hoe meer dit het geval was; met andere woorden: hoe meer men er zich van overtuigde, dat in het vierde evangelie niet Jezus, maar de evangelist spreekt, en men derhalve de aldaar meegedeelde redenen van den vleeschge-worden logos als vrije kompositiën van een ons onbekenden auteur heeft te houden, hoe meer men geneigd scheen aan dien, gelijk het heette, geheel anderen typus van Jezus' onderwijs, die ons door de synoptici wordt aangeboden, goed vertrouwen te schenken. Met behulp van een behoorlijke schifting en uitmonstering van de niet-oorspronkelijke bestanddeelen der synoptische voorstelling achtte men het mogelijk een historisch beeld van den volksleeraar in Jezus te ontwerpen, en met die zekerheid, waartoe het historisch onderzoek in het algemeen voeren kan, te bepalen wat en hoe Jezus van Nazareth onderwezen heeft.

Het is in het afgetrokkene zeer wel mogelijk, dat dit besluit, indien al niet veroorzaakt, toch verhaast is geworden door de gemakkelijkheid waarmee wij er toe plegen te komen om, waar twee verschillende en onvereenigbare berichten voor ons liggen, het tweede voor geloofwaardig te houden, zoodra de geloofwaardigheid van het eerste voor onze kritiek bezweken is. In dat geval is er altijd een nieuwe opwekking noodig om ons met een even scherp gewapend oog ook het tweede bericht te doen onderzoeken. Maar hoe dan ook te verklaren, dat men tot dit besluit gekomen is, schijnt onbetwistbaar, en evenzeer dat men zich nergens op zoo vertrouwbaar terrein geacht heeft als tegenover dat gedeelte van Jezus' onderwijs, dat onder den naam van Bergrede zoo algemeen bekend is geworden.

I

In 1847 schreef Baur van Tubingen op bl. 585 vlgg. van zijne Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangeliën, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung, na eene analyse van den inhoud der Bergrede te hebben gegeven: ‘deze rede moet als de eigenlijke kern worden beschouwd van hetgeen de evangelische geschiedenis ons omtrent Jezus' leer mededeelt. Het karakteristieke van deze rede ligt daarin, dat de waarheid van hetgeen zij verkondigt en voorschrijft eenvoudig is, van zelve spreekt, aan het onmiddellijk getuigenis van het zedelijkgodsdienstig bewustzijn ontleend werd; het ligt in hare praktische richting, in den zedelijken geest dien zij ademt, vrij van elk godsdienstig dogmatisme. Hier blinkt het Kristendom uit als gereinigd van alles wat onzuiver is, als in het bezit van die absolute beteekenis, welke aan de zedelijkheid zelve toekomt, als het geestelijk geworden Jodendom, als de zedewet. Ontegensprekelijk maakt deze rede in haar geheel den indruk van een oorspronkelijk stuk te zijn, dat onmiddellijk

weergeeft wat geleerd werd; indien iets, zoo behoort zeker het gedeelte dat zich tegen het Fariseïsme richt en dat van zulk eene uit het leven geboren polemiek getuigt, tot het meest authentieke van hetgeen de evangeliën ons omtrent Jezus' onderwijs hebben opgeteekend. Ook die spreuken en gezegden, die met den hoofdinhoud en het hoofddoel der rede niet dadelijk samenhangen, dragen den stempel van een begaafdheid voor populair onderwijzen, gelijk zij als het onderscheidend kenmerk van Jezus' prediking moet worden gedacht. Of wij ook den vorm, waarin het eerste evangelie ons dit gedeelte van Jezus' prediking aanbiedt voor authentiek mogen houden, is een geheel andere vraag. Is het aan de éene zijde waarschijnlijk, dat Jezus terstond, bij het begin zijner openbare werkzaamheid, met eene rede is aangevangen, waarin hij zich verklaarde omtrent zijne betrekking tot zijn tijd en zijne omgeving, omtrent het doel en de richting van zijn arbeid, zoowel als omtrent de grondstellingen zijner zedelijk-godsdienstige wereldbeschouwing, aan de andere zijde verbiedt de onzekerheid der overlevering, aan te nemen, dat die rede, wat haren omvang en samenhang betreft, met onze Bergrede geheel samenstemde. De aard zelf der Bergrede verbiedt het ons evenzeer: ten deele missen wij daarin den noodigen samenhang en ten deele is de samenhang kunstmatig. Was het evangelie van Mattheus oorspronkelijk, gelijk uit zijn oudsten titel blijkt, een verzameling van gezegden van Jezus, zoo kan men van te voren verwachten, dat het gezegden bijéenvoegde die op verschillende tijden en bij verschillende gelegenheden uit Jezus' mond zijn gevloeid. Nog verraadt de Bergrede dit oorsponkelijk karakter van het Evangelie van Mattheus, en wel op die plaatsen, waar de woorden onderling niet in streng verband staan.... Maar het kunstmatige van het plan, dat aan het geheel ten grondslag ligt, doet ons niet minder twijfelen aan de authentie der rede gelijk wij haar thans voor ons hebben. Zij gaat, - zoo als Baur in zijne Analyse meent aangetoond te hebben, - naar een bepaalde idee van het

eene punt tot het andere over. Het is onmiskenbaar, dat zij zooveel mogelijk omvatten wil, en de zedelijk-godsdienstige grondstellingen van het Kristendom met betrekking tot de verschillende zijden van het praktische leven in hare eenheid wil blootleggen. Hoe zeer de Bergrede er op aangelegd is één afgerond geheel uit te maken dat logisch is ingericht, blijkt ook bij uitnemendheid uit het laatste gedeelte, van Matth. VII, 15 af. Het getuigt van artistiek overleg, dat de Bergrede met een waarschuwing tegen en een kenschets van valsche leeraars overgaat tot haar besluit. Terwijl zij aan die waarschuwing de algemeene waarheid vastknoopt, dat het waarachtig goede in de vruchten die het kweekt, zijn eigen waarmerk met zich brengt, wordt het einddoel van het zedelijk handelen tot het slot der rede gemaakt. Zoo kan Jezus slechts gesproken hebben, wanneer hij van den aanvang af bedoeld heeft een rede uit te spreken, die in één groot geheel al de hoofdpunten van het zedelijk-godsdienstig bewustzijn ontwikkelen moest, gelijk dit onder den invloed van het denkbeeld van een messiaansch rijk bestemd was een nieuw levensbeginsel te worden.' Nadat dan door Baur nog andere bedenkingen geopperd zijn, die het te zamen in zijn oog hoogst onwaarschijnlijk maken, dat Jezus ooit de woorden der Bergrede in hare tegenwoordige volgorde en bij éene en dezelfde gelegenheid zal hebben uitgesproken, vat hij nog eens zijn gevoelen op deze wijze samen: 'So wenig also auch, was das Materielle betrift, gegen die Aechtheit der Rede ein gegründeter Zweifel erhoben werden kann, so wenig würde doch von ihrer Form und Stellung dasselbe behauptet werden können.'

Baurs resultaat stemde overeen met het besluit, waartoe een twaalf jaar vroeger Strauss gekomen was, die evenzeer de betrekkelijke oorspronkelijkheid der Bergrede erkend had. De kernachtige woorden van Jezus, schreef Strauss bl. 652 van het eerste deel van zijn eerste Leben Jesu, zijn wel is waar niet opgelost in den vloed der mondelinge overlevering,

maar wij bezitten ze toch niet meer in hun oorspronkelijk verband.

Onderzoekt Baur straks het historisch karakter van het geheele evangelie en ziet hij zich genoodzaakt, mythische bestanddeelen in dit geschrift aan te nemen, des te opmerkelijker wordt dan zijn gunstig oordeel over de echtheid van Jezus' redenen (bl. 604). ‘Daar uit den aard der zaak de mythische strekking der overlevering op de redenen niet denzelfden invloed kan hebben uitgeoefend, heeft men slechts te minder recht om het geschiedkundig karakter dier rede in twijfel te trekken, al kan dit karakter niet voor elk bijzonder woord gehandhaafd worden.’

Het willekeurige van deze kritiek springt in het oog. De scherpzinnigheid waarmee Baur den vorm der Bergrede beoordeelt, verlaat hem waar hij over de anthentie van haren inhoud spreekt. Hier ontvangen wij geen enkel argument, en moeten wij ons met zeer rekbare en daardoor onduidelijke termen tevreden stellen. Wie kan bijvoorbeeld zeggen wat een verzekering als deze beteekent: ‘die Bergrede macht unstreitig den Eindruck des Unmittelbaren und Ursprünglichen’. Wat is ‘d a s Unmittelbare’ en wat ‘das Ursprünglichen’? En hoe kan men een indruk daarvan ontvangen? Staat dan het begrip van h e t ‘Unmittelbare’ en h e t oorspronkelijke zoo vast, dat ik een bijzonder verschijnsel terstond tehuis kan brengen bij den groep van verschijnselen, waaruit dat begrip werd afgeleid? Rousseau heeft in zijn tijd ook reeds gesproken van ‘ce n'est pas ainsi qu'on invente’ en den onfeilbaren maatstaf, dien hij in handen schijnt te hebben gehad ter bepaling van hetgeen men al en niet verdichten kan, toegepast ook op verhalen waarvan de duitsche kritiek sedert heeft aangetoond, dat zij stellig verdicht moeten zijn. Dien gebroken maatstaf heeft Baur gebruikt bij de beoordeeling van de authentie der synoptische redenen. Hij voelt, immers hij ontvangt den indruk, dat over het algemeen de woorden, waaruit de Bergrede bestaat, ‘unmittelbar(?)’ en oorspronkelijk

zijn. Het bewijst hoe mystiek en traagheid des geestes voor de deur liggen zelfs daar, waar een kritikus woont van den eersten rang. Hier toch op indrukken af te gaan, is in mijn oog even ongerijmd als met andere theologen te zeggen: ik voel, dat het vierde evangelie van den discipel is, die aan Jezus' borst heeft gerust.

Wij komen hier niet uit het gebied van de willekeur, van het persoonlijk gevoel, van onbepaalde uitdrukkingen, zoo dikwerf de betrekkelijke echtheid van de Bergrede moet worden vastgesteld. Strauss verzekert eenvoudig, dat ‘de kernachtige woorden van Jezus in den vloed der overlevering niet zijn opgelost’. Daar wij niet vernemen hoe hij dit weet, zullen wij het waarschijnlijk op zijn gezag hebben te gelooven. Baur treedt meer in bijzonderheden, maar die men niet al te scherp onder de oogen moet zien. Hij deelt ons mede, dat ‘der so ganz den Geist einer lebensfrischen Polemik athmende antipharisäische Theil gewiss’ tot het meest authentieke in de Bergrede behoort. Wat nu eene ‘lebensfrische Polemik’ is, zou ik al niet met wetenschappelijke nauwkeurigheid weten te zeggen, maar nog veel minder kunnen verklaren, waarom in eene rede, die men als rede, als geheel, niet voor authentiek houdt, juist dat gedeelte noodwendig authentiek moet zijn, dat den geest ademt van zulk een ‘lebensfrische Polemik’. Heeft men dan reeds bewezen, dat de schrijver, die de rede als geheel samenstelde, geen ‘lebensfrische Polemik’ tegen de Farizeërs voeren kon. Waarom een Israëliet, van wien ik volgens Baur's eigene kritiek der evangeliën niet veel meer weet dan dat hij Jezus heette, wel tegen een ijdel verhaal van woorden enz., maar een Israëliet, die anders heette, tegen datzelfde euvel enz. niet zulk een strijd kon voeren, wordt ons niet nader opgehelderd. De authentie van enkele losse spreuken wordt verder gehandhaafd op grond van de omstandigheid, dat zij den stempel dragen ‘einer populären Lehrweisheit, wie sie als der die Lehrvorträge Jesu in so hohem Grade anszeichnende Vorzug gedacht werden muss’. ‘Mus’? Waarom? De eenig

gepaste uitdrukking ware hier geweest: ‘wie sie als der die Lehrvorträge Jesu in so hohem Grade auszeichnende Vorzug historisch verbürgt ist’. Maar deze uitdrukking zou Baur waarschijnlijk niet voor zijne rekening hebben genomen. Historisch zou er omtrent Jezus veel meer moeten vaststaan dan Baur's kritiek mogelijk maakt, eer wij het recht zouden hebben om vast te stellen of wij van Jezus' ‘Lehrvorträge’ iets weten en zoo ja, wat die ‘Lehrvorträge’ al dan niet kenmerkte. Onze beantwoording der eerste vraag, gelijk onze opvatting van Jezus' leertrant, zal toch wel, vooral nu wij het vierde Evangelie als bron moeten missen, voor een aanzienlijk deel moeten afhangen van de kwestie of en in hoeverre de Bergrede authentiek is, dat is juist van de kwestie, die ons thans bezighoudt.

Ter bevestiging van zijn gunstig oordeel omtrent de echtheid van den inhoud der Bergrede, noemt Baur het nog waarschijnlijk, dat Jezus terstond bij den aanvang zijner openbare werkzaamheid met een rede is opgetreden, ‘in welcher er sich über seine Stellung zu der ihn zunächst umgebenden Gegenwart, die Aufgabe und Tendenz seiner Wirksamkeit, die Grundsätze seiner sittlich-religiösen Weltanschauung aussprach’. Men zou eerder denken dat hier van het optreden van een duitschen hoogleeraar sprake was, dan van Jezus. Men herinnere zich vooral de wijze waarop Markus ons den aanvang zijner werkzaamheid schildert. Dat deze in de woestijn met de wilde dieren verkeerende, deze bijna louter demonen uitdrijvende Jezus, dien moeder en bloedverwanten voor krankzinnig houden, de behoefte zal hebben gevoeld om met een redevoering ‘op te treden’, waarin hij zich omtrent de grondstellingen zijner ‘Weltanschauung’ verklaart, kan slechts ‘waarschijnlijk’ voorkomen aan eene historische kritiek, die, in weerwil van al hare groote verdiensten, al te zeer naar de lamp riekt, om ons niet naar een historische kritiek te doen verlangen. Met die ten deele zeer onhistorischer historische kritiek van de duitsche studeerkamer kunnen wij ons niet

meer tevreden stellen. Zij heeft hare kategoriën van waarschijnlijkheid, van oorspronkelijkheid, van echtheid, die zij, wij weten niet waar van daan, gehaald heeft. Noemt iemand het in de hoogste mate onwaarschijnlijk, dat de Jezus van Markus bij het aanvaarden van zijn taak eene soort van inaugureele oratie heeft gehouden, hij verdient evenveel geloof als Baur die het tegendeel beweert; dat is: waar mannen als Mozes, Boeddha, Jezus, Mohammed waarschijnlijk mede zullen aanvangen, ontsnapt aan alle berekening. Waar een professor mee zal beginnen, weet ik; maar waar het gemoed van godsdienststichters hen toe drijven zal, daarvan weet ik niets hoegenaamd.

Men kan nu reeds bevroeden met hoe groote willekeur Baur leert, dat ‘was das Materielle betreffe, gegen die Aechtheit der Rede kein gegründeter Zweifel erhoben werden kann’. Dit is, louter een machtspreuk, die ons niet terug mag houden van het onderzoek, dat wij juist omtrent de gegrondheid van de hier bedoelde bedenkingen willen instellen. Of wordt de kritiek tot zwijgen gebracht door de bewering van Baur, die wij in de laatste plaats aanhaalden: ‘het geschiedkundig karakter der redenen van Jezus mag te minder in twijfel worden getrokken, naar mate uit den aard der zaak bij die redenen de mythische richting der overlevering niet denzelfden invloed kan hebben uitgeoefend’? Welk verband is hier tusschen premisse en besluit? Zal het genoeg zijn, dat eenig gedeelte der evangeliën niet het werk kan zijn van de mythenvormende gemeente, zal dat genoeg zijn om ons te dwingen, in dat gedeelte nu ook historie te zien? Is het vormen van mythen dan het eenige, dat onjuiste, onhistorische voorstellingen doet ontstaan? Wanneer eens iemand een rede maakte, waarvan Jezus nooit een woord had uitgesproken, en waarvan niet te bewijzen was, dat Jezus er ooit een woord van had kunnen uitspreken, en hij niettemin die rede aan Jezus toeschreef, dan zou men toch zeer verkeerd uitkomen, wanneer men, na die rede gelezen te hebben, zeide: ontwij-

felbaar echt wat den inhoud betreft, want uit de tendentie van mythen te vormen kan dit stuk niet voortgesproten zijn. Van Jezus' redenen in het vierde Evangelie kan en moet men zelfs verzekeren, dat ‘bei ihnen der Natur der Sache nach die mythische Tendenz der Ueberlieferung nicht denselben Einfluss gehabt haben kann’ als op geschiedverhalen, en toch acht Baur en zijne school terecht die redenen niet authentiek, naar haren vorm zoo min als naar haren inhoud.

Wanneer men dus Baur zou willen aanhalen als getuige voor de echtheid der Bergrede, mag men voortaan niet vergeten, dat zijn getuigenis op dit punt niet meer waarde heeft dan dat van den eerste den beste; hij heeft toch voor zijn gevoelen of geene of geheel onbeduidende redenen bijgebracht.

Komen wij met Ewald op vaster bodem? Wij raadplegen hier zijn werk Die drei ersten Evangeliën übersetzt und erklärt, uitgegeven te Göttingen in het jaar 1850. Bl. 208 geeft ook hij toe, dat de Bergrede sporen vertoont van kunstmatigen samenhang, maar, gaat hij voort: de verzameling van spreuken, waaraan dit voornaamste deel van Jezus' redenen ontleend is, had het recht aan te nemen, dat Jezus eens zulk een uitvoerige uiteenzetting van de grondwaarheden van het Godsrijk gegeven heeft. Ewald vindt daarvoor een bewijs tot zelfs in het stilzwijgen van Markus. Deze evangelist heeft de Bergrede niet gegeven, maar ons wel als het ware de plaats aangewezen, waar zij moet gehouden zijn. Hij heeft dit gedaan door ergens een groote leemte open te laten. Markus III, 13-19 lezen wij namelijk: En Jezus klom op den berg, en riep tot zich die hij wilde; en zij kwamen tot hem; en hij stelde er twaalf opdat ze enz. Nu volgen hunne namen, eindigende (vs. 19) met dien van Judas Iskariot, die hem ook verraden heeft, waarop dan vs. 20 terstond volgt met het bericht: ‘En zij kwamen in huis’. Niemand, zegt Ewald, begrijpt hoe Jezus op den berg geklommen is uitsluitend om daar de twaalf apostelen te kiezen. Kon hij, vraagt Ewald verder, kon hij die twaalf apostelen niet kiezen ook

zonder den berg te beklimmen? ‘Hier, besluit hij dan, ziet men de leemte duidelijk genoeg. Daarbij komt, dat Lukas het stuk (de Bergrede) juist in zijn Markus las en het hier verkort reproduceert.’

Welk een zonderlinge bewijsvoering! Jezus kon de apostelen best kiezen op de vlakte. Bericht Markus dus dat Jezus daartoe den berg beklommen heeft, dan zegt hij ons stilzwijgend: op den berg had Jezus nog iets anders te doen; en dan kan dit andere niets anders geweest zijn dan hethouden der Bergrede. Hoe weten wij dit laatste? Uit Lukas VI. Wat verhaalt dat hoofdstuk? Hetzelfde wat wij van Markus vernamen, dat Jezus namelijk op den berg klom uitsluitend om de twaalve te kiezen. En verder? Dat Jezus van den berg afkwam, op een vlakke plaats stond en aldaar een rede hield, die wij in een gedeelte van de Bergrede wedervinden. Ewalds redeneering komt dus inderdaad op het volgende neder: Markus moet bedoeld hebben, dat Jezus ook om de Bergrede uit te spreken en niet alleen om de twaalve te kiezen op den berg geklommen is, want Lukas verhaalt dat Jezus alleen om de twaalve te kiezen op den berg geklommen is, en met hen afgekomen zijnde, op een vlakke plaats stond, waar hij een gedeelte van de Bergrede uitsprak! Korter nog: Volgens Markus moet Jezus op den berg gesproken hebben, want Lukas zegt dat hij het in de vlakte deed.

Ewalds kritiek veroordeelt hier door hare onnauwkeurigheid zichzelve. Hij heeft naar waarheid opgemerkt, dat er kronologisch verband is bij Lukas tusschen de verkiezing van de twaalve en het uitspreken van een gedeelte der Bergrede. Had hij dus alleen gezegd: Markus, die de verkiezing der twaalve meldt, laat plaats voor deze rede, men zou het hem niet kunnen tegenspreken. Maar hoe vreemd is het, eerst dit plaats laten voor de Bergrede bij Markus te doen rusten op de overweging, dat Markus Jezus toch niet den berg zal laten beklimmen uitsluitend om de twaalve te kiezen, en dan het te doen rusten op de omstandigheid, dat Lukas volmaakt hetzelfde

doet, maar d a a r n a , als Jezus reeds in de vlakte is, hem een gedeelte van de Bergrede in den mond legt. Hoe vreemd is het te zeggen: Lukas heeft in zijn Markus na III: 13-19 gelezen dat Jezus een rede had gehouden op den berg, want Lukas laat Jezus een rede houden op de vlakte! Het volgende besluit is, dunkt mij, wel zoo wettig: Wanneer Markus en Lukas, beiden, verhalen, dat Jezus den berg op- en afgeklommen is alleen om de twaalve te benoemen, en uitsluitend Lukas na die benoeming Jezus in de vlakte een gedeelte van de Bergrede laat uitspreken, zoo is er niets, dat ons dwingt tusschen die benoeming en die rede een kronologisch verband aan te nemen: Markus kan hier even goed de volgorde bewaard hebben als Lukas.

Op grond van een vergelijking van Markus III, 13 vlgg. met Lukas VI, 12 vlgg. gaat het dus niet aan, tusschen Markus III, 19 en vs. 20 een leemte aan te nemen, een open plaats, die voor de Bergrede kan worden geutiliseerd. Had Lukas in zijn Markus de woorden gelezen, die hij VI, 20 vlgg. uit de Bergrede meedeelt, dan moet hij, naar Ewalds eigene onderstelling, in zijn Markus evenzeer gelezen hebben, dat Jezus die woorden op den berg heeft uitgesproken, in welk geval onverklaard blijft waarom hij de lokaliteit veranderde. - Moeten wij die leemte, die open plaats tusschen Markus III, 19 en vs. 20, dan wellicht aannemen op grond van de overweging, dat Jezus toch niet alleen op den berg zal geklommen zijn om zijne twaalf apostelen uit te kiezen? Wij willen die overweging eens laten gelden, om te zien waartoe zij ons leiden moet. Zeide men ons: Jezus heeft zeker bij gelegenheid van de keus zijner eerste discipelen een fraai en ver uitzicht willen hebben. Dit blijkt; want hij klom op een berg en koos daar de twaalve? Zeide men dat of iets soortgelijks, de redeneering zou sluiten, want voor dat of een soortgelijk doel pleegt men bergen te beklimmen. Ewald evenwel redeneert: Jezus klimt op een berg en kiest de twaalve; daarvoor behoefde hij niet op een berg te klimmen; dus heeft Jezus er

ook een rede gehouden! Maar om een rede te houden, behoeft men evenmin op een berg te klimmen. Met dat doel kan men zelfs opzettelijk er af komen, gelijk wij leeren uit Lukas VI, 17. Ik begrijp niet waarom Ewald niet verder is gegaan. Matth. V, 1 lees ik, dat Jezus 'is geklommen op den berg' en daar de Bergrede hield. Ik vraag met Ewald: 'Konnte er das nicht auch ohne den Berg zu besteigen?' - moet natuurlijk antwoorden: ja, en dan weer iets nieuws onderstellen, dat verklaren zal, waarom Jezus juist de vlakte verliet. Tot in het oneindige zal ik daarmee voort kunnen gaan, zoolang aan Jezus op den top van den berg een bezigheid wordt toegeschreven, die hij even goed aan den voet van den berg had kunnen verrrichten. Met andere woorden: dat Jezus een berg beklimt om de twaalve te kiezen, behoef ik volstrekt niet vreemd te vinden, wanneer Ewald het niet vreemd vindt, dat Jezus een berg beklimt om een rede te houden. Het oogenblik van de verkiezing der twaalve was plechtig genoeg om het opzoeken van een eenzamen bergtop te verklaren. Wil men bij Markus volstrekt een leemte ontdekken, welnu men neme aan, dat Jezus na die verkiezing eenige of zelfs vele indrukwekkende woorden tot zijne jongeren heeft gericht die voor de evangelische geschiedenis verloren zijn gegaan. Maar wat ter wereld geeft ons, na het opgemerkte omtrent deze veld prediking, de minste aanleiding om achter deze woorden het geheel of een gedeelte van de Berg rede te vermoeden?

De minder indrukwekkende zijde van diezelfde duitsche theologische kritiek, waaraan wij in andere opzichten zulke onwaardeerbare verplichtingen hebben, komt hier treffend aan het licht, als om ons voor superstitieuse vereering te behoeden. 'Jezus behoefde niet op een berg te klimmen om de twaalve te kiezen.' Dat weet Ewald. Hoe weet hij dat? Waarschijnlijk op grond van zijn besef, dat hij zelf, hij, Prof. Ewald, het eenvoudiger af zou doen en zijne aanstaande ministri bij zich ontbieden zou. Door zulke geheel ongemotiveerde verklaringen

als waaraan Ewald zich hier schuldig maakt, zou men de kritische methode, die ons allen dierbaar moet zijn, in diskrediet kunnen brengen.

Wij herinneren ons, waartoe dat geheele beroep op het oorspronkelijk Markus-evangelie dienen moest. Gezegd was, zonder eenigen vorm van bewijs, dat de verzameling der Spreuken zeker met recht Jezus eene uitvoerige rede toeschreef, waarin de grondwaarheden van het Kristendom in haar onderling verband werden voorgedragen. Van deze stelling ging Ewald uit. Maar nauwelijks is hij daarvan uitgegaan of hij trekt gevolgen. Heeft, zoo redeneert hij, Jezus zulk een groote rede gehouden, dan kan de 'Urmarkus' haar niet geheel weggelaten hebben. Vinden wij haar dus niet bij onzen Markus, dan moeten wij ten minste nog de open plaats vinden, waar zij gestaan heeft. En die vinden wij ook. Markus III, 13-19 verkiest Jezus de twaalve, Lukas VI, 19 vlgg. evenzeer. Bij Lukas volgt dan een gedeelte van de Bergrede. Dat gedeelte moet dus ook in den 'Urmarkus' na Markus III, 19 voorgekomen zijn, want anders zou die 'Urmarkus' onnoozel genoeg geweest zijn om Jezus op een berg te laten klimmen alleen ten einde de twaalve te kiezen.

Van waarneming, gelijk men ziet, is hier geen sprake. Vóor alle diskussie staat vast, dat Jezus een groote rede moet gehouden hebben. Waarom dit vast staat, wordt ons niet uitgelegd. Indien Jezus eens niet de leeraar was geweest, dien de evangeliën schilderen! Of hij het geweest is, is juist een der aangelegenste punten, die wij hebben na te gaan, wanneer wij de authentie der evangelische verhalen onderzoeken. Dat hij in elk geval niet de leeraar van het vierde evangelie is geweest, weten wij reeds met de volledigste historische zekerheid. A priori mogen wij niet aannemen, dat hij dan stellig althans in het algemeen de leeraar was van de synoptische berichten.

Dit evenwel daargelaten, herinneren wij er aan dat, al is Jezus de volksleeraar geweest van de synoptische berichten,

hij daarom waarlijk nog geene groote rede over de grondwaarheden van het godsrijk heeft moeten houden. Hij heeft zeer wel kunnen spreken in gelijkenissen en losse spreuken, de natuurlijkste vorm voor een volksleeraar.

Wij willen nu evenwel, op gezag van Ewald, aannemen, dat Jezus een leeraar is geweest en over het vermelde onderwerp een groote rede heeft moeten houden. Zoodra wij dit besluit uit zekere premissen wettig hebben afgeleid, eischt de goede methode toch, dat wij eens pogen de proef op de som te maken. Als soliede onderzoekers hebben wij nu verder dan toch op de volgende wijs te werk te gaan, namelijk te zeggen: wanneer het besluit: Jezus moet een groote rede hebben gehouden, waarheid behelst, dan kan het niet wezen, dat in het oudste evangelie geen spoor daarvan zou te vinden zijn. Raadplegen wij dus dat oudste evangelie. Antwoordde dit ongunstig, dan zouden wij natuurlijk op ons eerste besluit moeten terugkomen.

Maar zoo gaat Ewald niet te werk. Hij raadpleegt dat oudste evangelie niet. Hij laat het iets zeggen. Hij vindt daarin de verkiezing der twaalve op den berg en postuleert nu dat op dien berg ook de bewuste groote rede moet gehouden zijn, op grond van de omstandigheid, dat Lukas een kleine rede door Jezus laat houden in de vlakte. Wat heeft dit een en ander met historische kritiek te maken? En welke waarde kunnen wij nu hechten aan Ewalds verzekering bl. 209: ‘bei Matthäus hat sich die grosse Rede (die Jezus nu eens uitgesproken hebben m o e t) ihrer ganzen Anlage sowie ihrem überaus reichen Inhalte nach.... verständig und klar erhalten?’ Vooral daar Ewald zelf weer toegeeft: ‘obwohl nicht ganz in ihrer ursprünglichsten und vollsten Gestalt.’

In zijn boek D e r U r s p r u n g u n d d i e K o m p o s i t i o n d e r s y n o p t i s c h e n E v a n g e l i ë n heeft Koestlin de echtheid der Bergrede niet opzettelijk onderzocht. Bl. 56 vlg. zegt hij evenwel in het algemeen dat ‘die in lebensvoller und ursprünglicher Kraft und Gediegenheit (in het evangelie van

Matthaeus) aufbehaltenen Reden es wahrscheinlich machen, dass wir sie einem αὐτόπτης (ooggetuige) zu verdanken haben.' Deze enkele volzin bewijst dat ook Koestlin ten aanzien van Jezus' woorden een gevoelskritiek toelaat, en aan het vinden van een objektieven maatstaf wanhoopt. 'Lebensvolle Kraft' en 'Gediegenheit' zijn weder zeer rekbare uitdrukkingen, die ons niets wijzer maken, en wanneer men inderdaad voor de beoordeeling van de authentie van Jezus' woorden geen objektieven maatstaf meent te bezitten, deed men beter dit eerlijk te zeggen en achter elke vraag omtrent die authentie een nederig n o n l i q u e t te plaatsen. Aan zulk een maatstaf ontbreekt het Koestlin geheel. Hij houdt aan de echtheid van Jezus' redenen in het eerste evangelie vast, omdat hij (bl. 56) die redenen ontleend acht aan de Verzameling van Spreuken en die Verzameling aan den apostel Mattheus toeschrijft. Hier is dus een dubbele stelling: de l o g i a k u r i a k a zijn van Mattheus; de Bergrede stond in de l o g i a k u r i a k a. Men kan moeilijk beweren, det de eerste stelling bewezen wordt. Vooreerst zegt Koestlin, dat er niets tegen pleit. Hij maakt zelf opmerkzaam op de verdeeling naar het heilige getal zeven op het voetspoor van de Pentateuch, en vindt er geen bezwaar in, deze kunstmatige verdeeling van een oog- en oorgetuige afkomstig te achten, daar men bij het eerste verzamelen van Jezus' woorden zulk een schema wel gebruiken kon. Maar Koestlin vergeet ons te zeggen, hoe veel of hoe weinig invloed het maken en gebruiken van zulk een schema op het onvervalscht wedergeven der woorden uitoefenen moest. Hij laat evenmin na in de l o g i a k u r i a k a 'voor een deel', - voor welk deel, wordt niet gezegd, - een vrije redaktie te zien, en noemt zelfs de Bergrede 'eine mit Rücksicht auf Paulus bearbeitete Darstellung der Lehre Jesu vom Gesetz,' waarbij Matth. V, 19 als voorbeeld wordt aangehaald. Hij vraagt zich evenwel niet af hoe een oor- en ooggetuige zich zulk een vrije redaktie veroorloven kon, een redaktie bovendien, die vooral gemunt was op eene richting, welke ten tijde van Jezus

nog niet bestond. Koestlin troost zich met de opmerking, dat ‘diese Redaction für Matthäus nichts anderes war (is Koestlin er bij geweest?) als eine weitere Ausführung des von Jesu Gesprochenen gemäss dem Sinn und Geist des Meisters selbst.’

Zoo staat het met het bewijs voor de eerste stelling geschapen. Het komt inderdaad hierop neder: Ik vind een geschrift van Mattheus, l o g i a k u r i a k a getiteld. In ons eerste evangelie staan vele l o g i a k u r i a k a . Deze evangelische l o g i a zijn gerangschikt en geredigeerd met een vrijheid, die ik van geen eigen leerling van Jezus verwachten zou. Derhalve pleit niets tegen de onderstelling, dat de evangelische l o g i a met de l o g i a k u r i a k a één, en dus van Mattheus afkomstig zijn. Ook bij Koestlin staat de kritiek dus onder de heerschappij van de leer, dat de l o g i a k u r i a k a , welker inhoud wij volstrekt niet kennen, ten grondslag liggen aan ons eerste evangelie. Koestlin's tweede stelling: de Bergrede behoorde tot die Verzameling, schijnt zelfs zoo van zelf te spreken, dat niet de minste poging tot bewijsvoering noodig wordt geacht, terwijl het volgen van de eenig ware methode toch gebiedend eischen zou, dat men, de authentie der l o g i a k u r i a k a , dat is: hun apostolische oorsprong eens aangenomen, zich afvroeg: is de Bergrede van dien aard, dat zij gestaan kan hebben in een geschrift, afkomstig van een apostel? Met andere woorden: de authentie van de Bergrede moet geheel zelfstandig worden onderzocht; en eerst dan, wanneer dat onderzoek gunstig is afgeloopen, mag men het waarschijnlijk noemen, dat die Bergrede uit de als apostolisch aangenomene l o g i a k u r i a k a is ontleend. Dat alleen dit de ware methode is, zal men eerst later kunnen zien, wanneer uit ons onderzoek zal gebleken zijn, dat er zich in de Bergrede verschijnselen voordoen, aan welker strekking men niet ten volle recht kan laten wedervaren, wanneer men a priori de afkomst dier rede uit de l o g i a k u r i a k a , dat is: uit een apostolische bron heeft vastgesteld.

Koestlin's methodologische fout wreekt zich natuurlijk aan

het slot van zijn geheele werk, waar hij zijn resultaat meedeelt aangaande de historische geloofwaardigheid van de synoptische evangeliën. Bl. 398 schrijft hij: ‘ein weiterer Beweis geschichtlicher Glaubwürdigkeit erwächst der synoptischen Erzählung daraus, dass sie sich an ältere unzweifelhaft ächte Darstellungen der Lehren und Reden Jesu anschliesst und ebenso auch ihrem inneren Gehalt und Standpunkt nach wenigstens in der Hauptsache mit ihnen noch vollkommen harmonirt; an diesen Reden Jesu, die sie in sich aufgenommen, haben wir einen sichern Maaszstab fur eine geschichtliche Anschauung des Gesammtcharakters seiner Wirksamkeit, und zwar einen solchen, der eben dafür entscheidet, dass derselbe in den Erzählungen der Synoptiker jedenfalls in der Hauptsache richtig dargestellt is, weil Beides innerlich zusammenstimmt und sich gegenseitig zu einem in sich harmonischen Bilde wirklicher und wahrer Geschichte ergänzt.’

Hier ziet men toch het bouwvallige van die zoogenaamd kritische handhaving der evangeliën als geschiedkundige bronnen voor het Leven van Jezus. Historisch valt de werkzaamheid van Jezus te kennen, want haar algemeen karakter stemt overeen met dat van Jezus' redenen; en historisch zijn die redenen als echt gewaarborgd, omdat men ze ontleend noemt aan oudere bronnen, die men zelf nooit onder de oogen heeft gehad, maar als ‘ontwijfelbaar echt’ proklameert. Het ware dan veel eenvoudiger de geloofwaardigheid der evangeliën zelven terstond te proklameeren, wanneer men toch een oordeel over haar wil uitbrengen, op grond van die oudere geschriften, die men niet meer lezen, waarvan men immers niet bewijzen kan, dat wij in onze tegenwoordige evangeliën ze nog bezitten.

Met Hilgenfeld (die Evangeliën nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854) (bij Ritschl's die Entstehung der altkatholischen Kirche [1850] en Baur's die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte [1853] behoeven wij hier niet stil te staan) verlaten wij dit onkritisch standpunt niet. Hij

ziet, even als Koestlin, in den tegenwoordigen vorm der Bergrede menig spoor van een anti-paulinische hand; ook hij erkent, dat het historisch verband, waarin zij thans voorkomt, geheel verdicht is, maar het refrein, waaraan wij reeds eenigszins gewoon zijn geraakt, keert ook bij hem weder (bl. 65): ‘Der Kern dieser Rede ist gewiss ächt geschichtlich’, eene uitspraak, even willekeurig als onbeteekenend, zoolang niet gezegd wordt waarin wij die kern te zoeken hebben.

Hoe hier alles op losse schroeven staat, blijkt onder anderen uit de omstandigheid, dat Hilgenfeld wel, even als Koestlin, de echtheid van den hoofdinhoud der Bergrede afkondigt, maar van Koestlin's theorie omtrent de l o g i a k u r i a k a, als een verzameling van nagenoeg louter redenen, niets hoegenaamd weten wil. ‘Der Ursprung unseres Evangeliums, heet het bl. 114, liegt vielmehr, wie es bei keinem andern der Fall ist, in ihm selbst, in dem Unterschied der G r u n d s c h r i f t u n d d e r B e a r b e i t u n g, deutlich vor.’ Die ‘Grundschrift’ is volgens Hilgenfeld niet ouder dan het jaar 51 of 52 en kan geen anderen auteur hebben dan den apostel Mattheus (bl. 115). Wat men daartegen aanvoert, zal ‘gedeeltelijk zeer zwak en voortgesproten zijn uit partijdige voorliefde voor het vierde evangelie,’ gedeeltelijk de latere bewerking, niet het oorspronkelijk evangelie treffen. Al is ook in dat oorspronkelijk geschrift de invloed van Mattheus' persoonlijkheid merkbaar, het minder historische, dat daarvan het gevolg was, is geenszins van dien omvang, dat wij daarom aan den apostolischen oorsprong van dit geschrift zouden behoeven te twijfelen. Matth. V, 18, 19 is natuurlijk niet authentiek, want, - de reden is zeker afdoende, - had Jezus zoo over het blijvend gezag van de wet gesproken, dan zou het Paulinisme nooit in den boezem van de kristelijke gemeente hebben kunnen opkomen; alsof dit iets begrijpelijker werd, wanneer reeds in het jaar 51 een apostolisch geschrift deze uitspraak aan Jezus toeschreef en gezag verkrijgen kon. Dat wij het eerste evangelie slechts in het grieksch bezitten, is verder, volgens Hil-

genfeld, geen bewijs tegen zijn authentie, aangezien die taal reeds ten tijde van Jezus in Palestina zeer gebruikelijk was; een argument, dat zeker meer overtuigend zijn zou, wanneer niet een zoo oud getuigenis van een hebreeuwsch Mattheus-evangelie gewaagde.

Aan dit zijn gevoelen van 1854 is Hilgenfeld ontrouw geworden in zijn werk, dat 1875 het licht zag en tot titel voert H i s t o r i s c h - K r i t i s c h e E i n l e i t u n g i n d a s N e u e T e s t a m e n t. De opmerking, die wij daar het laatst maakten, heeft hij in deze E i n l e i t u n g beantwoord, of liever overbodig gemaakt door het thans niet onmogelijk te achten, dat ons eerste, ons grieksch evangelie, een bewerking is van het evangelie der Hebreeuwen, een vrije bewerking en uitbreiding, geene vertaling. Hilgenfelds voorbeeld kan ons leeren, dat men over hetgeen uit zijn aard hypothetisch blijft, nooit te boud moet spreken. In 1854 werd zijn gevoelen op het sterkst en ondubbelzinnigst uitgedrukt. Toen heette het bl. 115 vlgg.: ‘die Augenzeugenschaft.. wird ferner auch gar nicht durch die g r i e c h i s c h e Abfassung der Grundschrift ausgeschlossen... Wir haben g a r k e i n e n G r u n d eine hebräische Abfassung der Grundschrift anzunehmen... Für die Grundschrift wird man kaum einen anderen Verfasser annehmen können als, gemäss der Ueberlieferung, den Apostel Matthäus... Die hier durchgeführte Unterscheidung der apostolischen Grundschrift und ihrer Bearbeitung findet ihre beste Bestätigung durch Vergleichung mit a n d e r n B e a r b e i t u n g e n. Das hebräische Evangelium der Nazaräer und das Evangelium der Ebioniten sind nur andere... Ueberarbeitungen der apostolischen Grundschrift. Es ist s e h r n a t ü r l i c h, dass man die (griechische) Schrift des Matthäus in das Aramäische übersetzte.’ Dit is, gelijk ik zeide, stellig en ondubbelzinnig gesproken. Het evangelie der Hebreeuwen is een bewerking van het oorspronkelijk grieksche evangelie van Mattheus. In 1875, in de Einleitung, is het juist omgekeerd; is het grieksche evangelie een bewerking van het evangelie der Hebreeuwen. Bl. 460 vlgg. ‘Das

Hebräerevangelium hat wirklich vor dem kanonischen Matthäus-evangelium die volle Ursprünglichkeit voraus.... Warum sollte das kanonische Matthäus-evangelium nicht eine griechische Bearbeitung des Hebräer-evangeliums sein? Das kanonische Matthäusevangelium weist uns selbst auf eine Art von Hebräerevangelium als seine Grundschrift zurück.' Gelijk men bemerkt, wordt het nieuwe resultaat met dezelfde verzekerdheid voorgedragen. Maar, wat erger is, het nieuwe resultaat blijft niet onveranderlijk hetzelfde. Eerst was hier het evangelie der Hebreeuwen de 'Grundschrift.' Daarop werd 'Grundschrift' een soort van evangelie der Hebreeuwen. Nadat het geheele onderzoek afgeloopen is, lezen wij bl. 493: 'das kanonische Matthäusevangelium hat sich erwiesen als die Bearbeitung einer ältern, dem Hebräerevangelium verwandten Grundschrift.' Heeft men er al niet bijzonder veel aan te weten, dat een geschrift de vrije bewerking is van een geschrift, dat wij niet dan fragmentarisch kennen, toch hebben wij nog minder dan dit. Bl. 494 vernemen wij: 'Was der Evangelist vorfand, war aber auch nicht mehr das hebräische Urevangelium selbst (moet zijn: die dem hebräischen Urevangelium verwandte Grundschrift), sondern bereits eine griechische Bearbeitung desselben.' Wat is dus volgens Hilgenfeld het eerste onzer kanonieke Evangeliën? Een grieksche bewerking van iets, dat verwant was aan een hebreeuwsch geschrift, dat wij slechts fragmentarisch kennen!

Staat nu in dat eerste onzer kanonieke Evangeliën de Bergrede, dan moet men volgens Hilgenfeld in die Bergrede zelve weer tusschen kern en omhulsel onderscheiden. Maar van die kern mag men dan ook stoutweg verzekeren: 'gewiss ächt geschichtlich!'

Is het wonder, dat de moderne kritiek door hare vijanden dikwerf van de grootste willekeur beschuldigd wordt? Of zal men liever van lichtgeloovigheid spreken? Men heeft de keus. Maar een dier beide namen verdient een zoogenaamde kritiek, die het 'gewiss ächt geschichtlich' op de lippen durft

nemen ten aanzien van een bladzijde uit een geschrift, dat zij gekwalificeerd heeft, gelijk Hilgenfeld het ons eerste evangelie deed. Deze kritiek wil blijkbaar, na de wonderen prijsgegeven te hebben, Jezus als leeraar redden; vandaar haar willekeur of lichtgeloovigheid. Wie zou bij een gewoon historisch onderzoek de minste waarde hechten aan een bron, die de bewerking was van iets, verwant aan een slechts fragmentarisch bekend geschrift, dat zoo weinig door zijn oorspronkelijkheid imponeert, dat men het vroeger zelf voor een bewerking heeft aangezien? Gelijk het toch nu in de E i n l e i t u n g bl. 495 heet: 'das Matthäusevangelium verleugnet keineswegs seine mittelbare Herkunft von einer aramäischen Urschrift,' zoo heette het vroeger (bl. 116): 'wir haben gar keinen Grund eine hebräische Abfassung (der Urschrift) anzunehmen', en bl. 117: 'das hebräische Evangelium ist eine Ueberarbeitung der (griechischen) Grundschrift.' [1)]

Kan in de samengestelde wijze, waarop ons eerste evangelie werd hetgeen het is, moeilijk een waarborg liggen voor de echtheid van een zijner deelen, met name voor die van de Bergrede, dan vinden wij zulk een waarborg misschien in den hoogen ouderdom van de hoofdstukken, welke de Bergrede behelzen. Hilgenfeld schijnt dit te gelooven, waar hij schrijft (bl. 462): 'der Kern des Kanonischen Matthäusevangeliums wird schon durch Schriften, welche noch vor der Zerstörung Jerusalems verfasst sind, begläubigt'; en ten bewijze aanhaalt o.a. Matth. V, 32; XIX, 9 (het verbod van echtscheiding), vergeleken met 1 Korinthe VII, 10: 'Doch den getrouwde gebiede niet ik, maar de Heer, dat de vrouw van den man niet scheide'.

Voor eene exegese, die zich niet met den klank der woorden tevreden stelt, kan deze parallel evenwel niet bestaan.

1) Hilgenfeld ontkent het verschil niet, maar zegt er van: 'ich habe meine Grundansicht (van 1854) wiederholt verfochten aber auch fortgebildet(?).'

Matth. XIX, 9 behoeft ons hier niet bezig te houden. Bepalen wij ons tot Matth. V, 32. Het bevat een volstrekt verbod van echtscheiding, dat geene uitzondering toelaat, tenzij dan wanneer het huwelijk door hoererij reeds feitelijk ontbonden is. Verlaat men anders zijne vrouw, dan maakt men, dat zij overspel doet. Dit verbod wordt uitgevaardigd aan allen zonder eenig onderscheid: 'z o o w i e zijne vrouw verlaten zal enz.' Matth. V, 32 leert derhalve, dat volgens Jezus niemand om eenige reden (de bekende uitgezonderd) zijne vrouw verlaten mag, leert m.a.w. het volstrekt onverbrekelijke van den huwlijksband.

I Korinthe VII richt zich niet tot alle menschen zonder onderscheid, maar tot de geloovigen. De schrijver heeft geene hooge opvatting van het huwelijk (vs. 1 en 2): het celibaat is op zich zelf beter ('het is een mensch goed geene vrouw aan te raken'); het huwelijk is een noodzakelijk kwaad ('om der hoererijen wil hebbe ieder zijn eigen vrouw'); het is een instelling, welke dienen moet tot het voorkomen van ontucht. Bestaat eens de echt, dan moet men, zoodra een der partijen het verlangt, ook de huwelijksgemeenschap uitoefenen, want (vs. 3) zij is een s c h u l d die moet worden betaald (hetzelfde woord als Matth. XVIII, 32: gij booze dienstknecht! al die schuld heb ik u kwijtgescholden; de 'schuldige goedwilligheid' [Statenoverzetting] is een glosseem); een schuld, die voortvloeit uit de huwelijksverbintenis, waarbij [geheel in den geest van Kant] elk der echtgenooten het recht om zijn eigen lichaam naar goedvinden te gebruiken, prijsgeeft (vs. 4). Maar met onderling goedvinden kan het betalen van die schuld uitgesteld worden, opdat men tijd vinde voor vasten en bidden. Het is evenwel niet goed, de betaling al te lang uit te stellen; niet omdat de uitoefening der huwelijksgemeenschap in zichzelve de eene of andere ideale beteekenis hebben, in zichzelve een goed zijn zou, maar al weder tot voorkoming van ontucht. Mist men eens de gave der onthouding, dan moet men ook Satan geen vat op zich geven; anders toch verliest het huwelijk zijn

eenige praktische bestaansreden (vs. 5). ‘Bevolen’ wordt de uitoefening der huwelijksgemeenschap dan ook niet, maar ‘toegelaten’, ‘ingewilligd’ als een noodzakelijk kwaad (vs. 6), want de gave der onthouding is op zich zelve iets beters. Paulus zou wel wenschen, dat met hem allen haar bezaten (vs. 7), en niet hij is het, die iemand aan zal raden, in het huwelijk te treden (vss. 8 en 9). Is het dan nu gewenscht, dat men het huwelijk, waar het vóor de bekeering tot het Kristendom is aangegaan, later op grond van deze hooge waardeering van de gave der onthouding ontbinde? Misschien zou Paulus er toe kunnen komen om persoonlijk toestemmend te antwoorden, maar ‘de Heer verordent dat de vrouw van den man niet scheide (vs. 10)’. Toch kan Paulus deze verordening zoo weinig als onvoorwaardelijk bindend opvatten, dat hij er onmiddellijk op laat volgen (vs. 11): ‘en indien de vrouw ook scheidt, dat zij ongetrouwd blijve.’ Aangaande een algemeen erkend gebod Gods onderstelt men echter niet eens de mogelijkheid, dat een geloovige het in den wind sla. Maar wanneer Paulus dit vs. 11 wel degelijk onderstelt ten aanzien van de verordening des Heeren, vs. 10 vermeld, dan kan die verordening ook niet het, naar de onderstelling, algemeen erkende gebod zijn van Matth. V, 32. Dit blijkt ten overvloede uit vs. 12. Na het vs. 10 en 11 als niet zijne, maar des Heeren verordening te hebben voorgesteld, dat getrouwde K r i s t e n e n bij elkander blijven, wendt hij zich tot hen die, gelijk men thans zou zeggen, in een gemengd huwelijk leven. ‘Den overigen (hun derhalve, die niet te zamen tot het Kristendom zijn overgegaan) zeg ik, niet de Heer: indien eenig broeder (een Kristen) eene ongeloovige vrouw heeft en dezelve tevreden is bij hem te wonen, dat h i j z e n i e t v e r l a t e’. Hier verzekert dus Paulus met zoovele woorden: dat een man zijne heidensche vrouw niet verlaten moet, is geen gebod van den Heer. Kon iemand zóo spreken, die Matth. V, 32 gelezen had? Had Jezus dan ook zelfs met één enkel woord de mogelijkheid opengelaten van het huwelijk te ontbinden op grond van

der echtgenooten verschillende godsdienstige overtuiging? Wanneer Paulus het woord van vs. 10: de geloovige vrouw scheide niet van den geloovigen man, als een gebod van Jezus mededeelde omdat hij Matth. V, 32 gelezen had, dan had diezelfde tekst, Matth. V, 32, hem ook moeten dwingen om het woord van vs. 12: de geloovige man scheide niet van de ongeloovige vrouw, als een gebod van Jezus mede te deelen, daar de genoemde tekst eenvoudig van man en vrouw spreekt, en de vraag of zij al dan niet in Jezus gelooven geheel buiten rekening laat waar het er op aankomt, het onverbrekelijk karakter van den huwelijksband vast te stellen.

Het moet erkend worden: Paulus acht dien band niet volstrekt onverbrekelijk, en juist daarom kan hij Matth. V, 32 niet gelezen hebben. Reeds wezen wij op vs. 11: ‘en indien zij ook scheidt’; maar niet minder karakteristiek zijn vss. 14 en 15. Van den geloovigen echtgenoot mag bij gemengde huwelijken geen voorslag tot scheiding uitgaan, niet omdat het huwelijk in zichzelf onschendbaar is, maar omdat de geloovige echtgenoot den ongeloovigen echtgenoot heiligt, wat ook aangenomen moest worden omdat anders de kinderen onrein zouden zijn. Reeds dit verdient onze aandacht. Kinderen, in een volmaakt wettig huwelijk geteeld, zijn, volgens Paulus, onrein, tenzij het waar is dat een heidensche vrouw, niet omdat zij getrouwd, maar omdat zij met een Kristen getrouwd is, ‘geheiligd’ wordt. Sterker nog spreekt vs. 15. Terwijl een voorslag tot echtscheiding niet van den geloovigen echtgenoot mag uitgaan, kan het gebeuren, dat de ongeloovige op dat denkbeeld komt. Wat heeft de geloovige dan te doen? Zijne wederhelft aan de abstrakte heiligheid van den echt, aan het onverbrekelijke karakter van den huwelijksband te herinneren? Hemel en aarde te bewegen, opdat deze gruwel: een echtscheiding, niet plaats vinde? In het allerminst niet. ‘Indien de ongeloovige scheidt, dat hij scheide. De broeder of de zuster wordt in zoodanige gevallen niet dienstbaar gemaakt’. Waarom zal hij pogen tot elken prijs het huwelijk in stan

te houden? Zal hij het doen, gedreven door het uitzicht van zijne ongeloovige wederhelft eenmaal nog tot Kristus te brengen? Maar wat weet hij er van? ‘Wat (vs. 17) weet gij, vrouw! of gij den man zult zalig maken? Of wat weet gij, man! of gij de vrouw zult zalig maken’. In zichzelf heeft het huwelijk voor Paulus dus geen zedelijke beteekenis, en hij vat zijne uitspraken samen in dezen tegenover het huwelijk vrij hooghartigen raad (vs. 27): ‘Zijt gij aan een vrouw verbonden, zoek geene ontbinding (alsof het na Matth. V, 32 nog mogelijk ware die te zoeken); zijt gij niet verbonden aan een vrouw, zoek geene vrouw.’

Ik geloof hiermede bewezen te hebben, dat 1 Kor. VII, 10 Matth. V, 32 niet onderstelt en zelfs uitsluit. Vraagt men wat Paulus dan met dat ‘de Heer gebiedt’ van vs. 10 heeft willen zeggen, zoo acht ik het meer dan waarschijnlijk, dat hij van een, hem op mystieke of bovennatuurlijke wijs, meegedeeld gebod van Jezus ten aanzien van na hun huwelijk bekeerde echtgenooten heeft willen spreken. Ik maak dit op uit vs. 25: ‘Aangaande de maagden nu, heb ik geen bevel des Heeren’. Op het enkelvoud: ik heb, moet hier de nadruk vallen; anders toch ware de uitdrukking ongepast. Had de apostel eenvoudig willen te kennen geven, dat de Heer zich gedurende zijn aardsche leven over den plicht der maagden niet uitgelaten had, hij had dan het natuurlijkst geschreven: aangaande de maagden heeft men of hebben wij of is er geen gebod. Het ‘ik heb geen bevel’ dienaangaande moet dus beteekenen: mij werd daaromtrent niets geopenbaard. Maar dan ligt het ook voor de hand, het ‘de Heer gebiedt’ van vs. 10, nu het geen terugslag op Matth. V, 32 zijn kan, van een: de Heer gebiedt mij, geeft mij het bevel’ te verstaan; te meer daar, zoo vs. 10 eenvoudig aanhaling ware van Matth. V, 32, de oorsprong van dit gebod in een Kristengemeente zoo zeer van zelf zou spreken, dat het ‘niet ik gebied, maar de Heer’ geheel overbodig zou zijn. Deze onderscheiding heeft daarentegen bij onze verklaring van vs. 10 hooge ethische waarde,

inzoover zij, in verband met vs. 12 en vs. 40, toont, dat Paulus niet willekeurig elk zijner persoonlijke gevoelens aan een bijzondere ingeving toeschrijft. Die bijzondere ingeving of openbaring is in zijn oog zoozeer een realiteit, dat hij, moet het zijn, zijn persoonlijk gevoelen daaraan ten offer brengt. Zoo hier. Paulus zegt met andere woorden: Het is goed geene vrouw aan te raken, het huwelijk is alleen te verdedigen uit een oogpunt van utiliteit. Met onderling goedvinden moogt gij, geloovigen die gehuwd zijt, u zelfs aan den huwelijksplicht onttrekken. Kunt gij dat op den duur niet doen zonder Satan vat op u te geven, 'uit toelating' vergun ik u dan wederom bijeen te komen. Op zichzelf zou ik echter wenschen, dat gij dit hulpmiddel tegen Satan niet noodig hadt en waart als ik. Zijn er dezulken onder u, als onwetende heidenen getrouwd, maar later bekeerd, en nu inderdaad in het bezit van het charisma der onthouding, zoodat zij Satans listen niet behoeven te vreezen, welnu, dan zou ik er voor mij geen bezwaar in zien, dat zij zich ook niet meer als getrouwden aanmerkten. Maar ofschoon ik er persoonlijk zoo over denken zou, de Heer heeft mij een bevel doen toekomen, inhoudende dat de geloovige man en vrouw, man en vrouw blijven, en in elk geval, al houdt de huwelijksgemeenschap op, niet uiteengaan; in een woord: geene ontbinding zoeken, maar (vs. 29) elkander hebben als niet hebbende. Omtrent gemengde huwelijken en den plicht der maagden heeft Jezus mij niets geopenbaard.

Zou men deze uitlegging van 1 Korinthe VII willen bestrijden met de opmerking, dat zij Paulus tot een mystieken man maakt, die zich op bijzondere openbaringen beroept, ik antwoord, dat de gewone beschouwing van de echtheid der paulinische brieven daar niet tegen op mag zien. Iemand, die, gelijk Paulus in Galaten I, voor God (vs. 20) betuigt, dat hij, tot dusver een vervolger van het Kristendom, het evangelie ontvangen heeft, niet van een mensch, maar door openbaring van Jezus Kristus (vs. 12), en, na het op die wijze ontvangen te hebben,

niet de eenige menschen raadpleegt, welke er iets van weten konden, maar zich drie jaren in de eenzaamheid terugtrekt om daarna slechts een veertien dagen met twee van de elf eerste getuigen om te gaan (vs. 18, 19); iemand, die dat plechtig verzekeren, daarin zelfs een waarborg kan zoeken voor de stelling, dat hij een waar dienstknecht van Kristus is (vs. 10), kan ook zeer wel een praktische vraag, die de geloovigen verontrustte (1 Kor. VII, 1), onmiddellijk door Jezus laten uitmaken.

Voor den hoogen ouderdom der Bergrede beroept Hilgenfeld zich nog op Matth V, 44 (Zegent ze die u vervloeken.... bidt voor degenen die u vervolgen) = 1 Kor. IV, 12 (Wij worden gescholden en wij zegenen, wij worden vervolgd en wij verdragen). Maar vooreerst is het de vraag of deze woorden ooit deel hebben uitgemaakt van de oorspronkelijke redaktie der Bergrede (zie daarover later); vervolgens wordt door eene nauwkeurige methode van onderzoek het openlaten gevorderd van de mogelijkheid, dat, omgekeerd, Matth V, 44 aan 1 Kor. IV, 12, of dat beide deze plaatsen aan een gemeenschappelijke bron, bijvoorbeeld aan Job XXXI, 29; Spreuken XXIV, 17; XXV, 21; Jezus Sirach VIII, 7; XXVIII, 2 ontleend werden (zie daarover later).

Daar wij de twee geschriften van Hilgenfeld achtereen wilden behandelen, hebben wij de kronologische volgorde moeten verbreken, waartoe wij thans terugkeeren. Zij doet ons thans het veelszins uitnemende werk van Prof. H.J. Holtzmann opslaan: die Synoptischen Evangeliën, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter (1863).

Dat ook hij de Bergrede in de hoofdzaak voor echt houdt, volgt reeds uit zijne meening omtrent de bron, waaruit wij haar zullen kennen. Holtzmann is namelijk van oordeel, dat Lukas VI, 20-49 deel heeft uitgemaakt van het geschrift, dat hij de oorkonde A noemt, de oudste bron der evangelische geschiedenis; het werk, waaruit al de drie Synoptici geput hebben en waarvan wij den inhoud niet volkomen, maar het

best bij Markus wedervinden. Kan het bewijs geleverd worden, dat de Bergrede in de hoofdzaak of in haar geheel in dit oorspronkelijk geschrift gelezen werd, dan ontstaat er natuurlijk een sterke presumptie ten gunste van hare gedeeltelijke of algeheele authentie; en de eerste vraag, die ons thans moet bezig houden, kan dus geene andere zijn dan deze: heeft Holtzmann bewezen, dat zijne oorkonde A Lukas VI, 20-49 bevatte?

'De Bergrede, heet het bl. 75, moet in A, en wel hier gestaan hebben. Hoe zou het anders gekomen zijn, dat de twee evangelisten, die het oorspronkelijk geschrift hebben uitgebreid [1)], en die steeds van elkander afwijken ten aanzien van de plaats, door hen toegekend aan de apophthegmen van Jezus, welke bij Markus ontbreken, juist hier met elkander overeenstemmen wat de wijze betreft, waarop zij hetgeen zij beiden van de Bergrede melden, historisch enkadreeren? Mattheus en Lukas moeten zonder twijfel wat zij van de Bergrede melden reeds bij een anderen auteur hebben gevonden, die niet slechts redenen van Jezus mededeelde, maar evenzeer gebeurtenissen, gelijk Jezus' gang naar den berg, zijn toespraak aan de apostelen, en vooral de akoluthie van het verhaal omtrent den hoofdman van Kapernaüm bewijst, dat bij Lukas terstond op de Bergrede volgt en bij Mattheus slechts door het later ingevoegde fragment Markus I, 40-44 (= Matth. VIII, 2-4) van de Bergrede gescheiden is.'

Dit eerste argument is niet zeer overtuigend. In verkorten vorm luidt het aldus: Wat bij Mattheus aan de Bergrede voorafgaat en er op volgt, gaat er aan vooraf en volgt er op ook bij Lukas. Van waar deze overeenstemming, tenzij beiden de Bergrede aan dezelfde bron hebben ontleend, en aan een bron, die redenen en verhalen bevatte, er dus juist uitzag

1) Dit is waarschijnlijk H's bedoeling. Hij schrijft evenwel alleen: 'die erweiternden Evangelisten', zonder het objekt van zijn participium aan te geven.

zooals wij ons de A-oorkonde moeten denken. Dit argument zou dan eerst in aanmerking kunnen komen, wanneer de bedoelde overeenstemming zoo volkomen ware, als men dit verwachten moet bij Holtzmann's onderstelling. Te zeggen: bij twee schrijvers, bij wie men anders een verschillende volgorde waarneemt, volgen a, b en c in dezelfde orde op elkander; dus vonden zij a, b en c in die volgorde reeds elders; dit te zeggen, kan toch eerst te pas komen, wanneer nu bij die twee schrijvers a, b en c werkelijk identisch zijn en in volkomen dezelfde volgorde staan, m.a.w. wanneer het opgemerkte feit zelf onloochenbaar is. Maar het feit is niet, of niet zoo sprekend, als het voorgesteld wordt: 1°. a is bij Mattheus geheel anders dan bij Lukas; 2°. b is in vele opzichten anders dan bij Lukas; 3°. tusschen b en c staat bij Mattheus een d die bij Lukas gemist wordt en 4°. c is weder bij Mattheus in vele opzichten anders dan bij Lukas.

Wat het eerste punt betreft: bij Mattheus klimt Jezus op den berg, bij Lukas er af [1].

Wat het tweede aangaat: bij Mattheus is de Bergrede èn langer èn veelszins anders geredigeerd dan bij Lukas.

Wat het derde aanbelangt: bij Mattheus, niet bij Lukas, volgt op de Bergrede Markus I, 40-44.

Bij het vierde moeten wij iets langer stilstaan. Het verhaal van den hoofdman is, naar Holtzmann's onderstelling, bij Mattheus en Lukas uit dezelfde geschreven bron gevloeid. Wij mogen toch vragen of het er naar uitziet? De verschilpunten zijn de volgende:

	Bij Mattheus.	Bij Lukas.
1°.	vindt het verhaalde plaats bij het binnenkomen van Kapernaüm;	tijdens het verblijf aldaar, nadat de hoofdman van Jezus had hooren spreken.

1) Men zie hoe willekeurig Holtzmann bl. 219 deze zwarigheid uit den weg poogt te ruimen. Lukas zal hier de oorkonde A veranderd hebben.

2°.	komt de hoofdman zelf;	stuurt hij de ouderlingen der Joden;
3°.	wegens iemand, van wien niet (verg. Joh. IV, 46 vlgg.),	van wien wel uitdrukkelijk gezegd wordt, dat hij des hoofdmans slaaf was.
4°.	ligt de knaap lam en lijdend te bed;	is hij stervende.
5°.		wordt de hoofdman Jezus aanbevolen door de ouderlingen.
6°.	zegt Jezus: ik zal komen;	gaat Jezus met hen.
7°.	grijpt het onderhoud tusschen Jezus en den hoofdman plaats in tegenwoordigheid van hen die volgen (velen of weinigen);	grijpt het onderhoud plaats tusschen Jezus en nieuwe afgezanten van den hoofdman, in tegenwoordigheid van de schare.
8°.		verklaring waarom de hoofdman niet zelf is gekomen.
9°.	verwondert Jezus zich;	bewondert Jezus den hoofdman.
10°.	profetie omtrent het aanzitten der volkeren aan Abrahams disch;	vindt men deze profetie, die voor de ouderlingen en de schare ook minder vleiend ware geweest, eerst htdst. XIII.
11°.	spreekt Jezus de woorden uit, die de genezing moeten bewerken;	worden zij niet uitgesproken.

Gelijk men ziet, zijn de varianten belangrijk genoeg om de eenheid van bron onzeker te maken. Vooral de tiende variant is van groot gewicht. Dat Matth. VIII, 11 en 12 verrassen na de wijze waarop de Bergrede zich over de Heidenen had uitgelaten, zal niemand tegenspreken. Het eenige, dat den Evangelist bewogen kan hebben, die verzen op te nemen, is slaafsche afhankelijkheid van eene geschrevene bron. Was zijne bron nu dezelfde als die, waarin Lukas VII, 1 vlgg. stond, dan zou Lukas VII, 1 vlgg. juist bewijzen, dat Matth. VIII, 11, 12 daarin niet gelezen werden. Maar dan kan ook

de bron, waaruit Lukas VII, 1 vlgg. vloeiden, onmogelijk dezelfde zijn als die, de slaafsche afhankelijkheid waarvan juist het eenige is, dat ons in het eerste evangelie de aanwezigheid van Matth. VIII, 11, 12 verklaart [1)].

Het verschijnsel, dat door Holtzmann opgemerkt werd, behoeft natuurlijk in de mate waarin het werkelijk bestaat, niet ontkend te worden, maar wegens het aangevoerde zegt het te weinig om als bewijs te kunnen gelden.

Het tweede bewijs is de gaping, die achter Markus III, 19 nog zichtbaar zal zijn. Dit argument is, gelijk men zich herinnert, aan Ewald ontleend. Toen wij Ewalds gevoelen bespraken (zie boven), hebben wij reeds het onze gedaan om het te wederleggen.

Nu Holtzmann zijne bewijsvoering niet gelukt is, vervalt ook de presumtie voor de echtheid der Bergrede, welke men zou kunnen putten uit de omstandigheid, dat het oudste evangelische geschrift de Bergrede reeds bevatte.

De rede, die Holtzmann als authentisch handhaven wil, is evenwel niet de rede van Matth. V-VII, maar, op een kleine uitzondering na, Lukas VI, 20-49. ‘Dem Matthäus, schrijft hij bl. 175, gehört Disposition und Ideenassociation an, Jesu dagegen die einzelnen Apophthegmata, die den Schematismus ausfüllen’. Het wordt wel gezegd, maar niet bewezen, dat is; niet waarschijnlijk gemaakt. Hoe weinig dit het geval is, blijkt o.a. uit de volgende uitspraken: (bl. 76) ‘fühlt Ritschl ganz richtig heraus, dass die Predigt ausschliesslich an die Jünger Jesu gehalten sein mus’; (bl. 174) wordt gezegd, dat ‘Matthäus die historische Einfassung fur die Predigt.... in Quelle A’ heeft gevonden. Waaruit volgt, dat Lukas in diezelfde oorkonde A een rede moet gelezen hebben, gehouden

1) Is het niet weder zuiver willekeur, wanneer Holtzmann de strekking der varianten tracht te neutraliseeren door bl. 220 eenvoudig te zeggen: ‘Die schriftstellerische Form ist dieser Tradition von Lukas gegeben’? Of bl. 179: ‘Eingeschoben sind hier 11 und 12 aus einem Stück von *A*?’

op een berg tot de discipelen. Niettemin schrijft Holtzmann bl. 219: ‘Lukas verliert A niemals ganz aus den Augen. Nur wurde in Folge dieser Umänderung die Bergpredigt bei Lukas eine Rede nicht au die Jünger, sondern an die Volksmenge. Lukas betrachtet daher die Notiz über die nachfolgende Menge als Vorbereitung auf die Bergpredigt und gibt vs. 17 eine für so viel Volk passende Lokalität an.... Wir haben daher in der Ebene des Lukas lediglich eine nothwendig erscheinende Scenerie zu erkennen, wie solche Maassnahmen bei Lukas vorkommen.’ M.a.w. Lukas maakt willekeurig van een bergrede een rede in de vlakte, en van een rede tot de discipelen een rede tot de menigte, maar hetgeen hij als inhoud der rede mededeelt is echt; de woorden zelven komen van Jezus. Hoe wordt een zoo willekeurig schrijver, ja een schrijver die niet eens bemerkt zal hebben, dat de rede niet tot de menigte kon gericht zijn, op eens zoo betrouwbaar, dat men hem van geene belangrijke veranderingen in den tekst der rede zelve meer verdenkt? In elk geval zou men dan toch verwachten, dat Lukas VI, 20-49 (met uitzondering, gelijk Holtzmann wil, van vss. 39 en 40) nog de duidelijkste sporen droeg van niet tot de menigte, maar tot de discipelen te zijn gericht. Durft men beweren, dat het hiermede zoo is? Rekent men in een intiemen kring op dat plechtige, viervoudige Wee! (vs. 24-26)? Zijn het de discipelen, zelven Joden, tot wie gezegd kon worden: ‘wee u, wanneer al de menschen wel van u spreken! Want hunne vaders deden desgelijks den valschen profeten’? Die lapsus linguae: de vaders van al de menschen in plaats van de vaders van al de Joden, bewijst hij niet, dat het joodsche volk in zijn geheel reeds als vijandig aan de waarheid wordt beschouwd? Was het ‘leent, zonder iets weder te hopen’ een bevel, dat men zich haasten moest aan arme visschers te geven? Verheft voor die weinige toehoorders de rede zich natuurlijk tot dat ‘Gij geveinsde!’ van vs. 42; ja is in een toespraak uitsluitend voor de twaalve niet elke apostrofe misplaatst? Allermeest die van

vs. 46: Wat noemt gij mij Heere! Heere! en doet niet hetgeen ik zeg?

Onderstellen wij evenwel, dat Holtzmann zijn pogen gelukt zij. Hij heeft dan bewezen, dat de Bergrede, gelijk wij haar Lukas VI, 20-49 bezitten, in zijne oorkonde A stond. Kan men nu zeggen, dat de echtheid der Bergrede daarmee gewaarborgd is; dat wij ontslagen zijn van alle verder onderzoek? Wanneer is A geschreven? Waarschijnlijk tegen het het jaar 57 (bl. 412). Wat verzekert de authentie van woorden, opgeschreven bijna dertig jaar na den dood van hem, die geacht wordt ze uitgesproken te hebben? Vooral wanneer wij in het geheel niet weten of het geschrift, dat die woorden bericht, ontstaan is in eene omgeving, die uit hare herinneringen de authentie dier woorden kontroleeren kon. In dit geval weten wij dit, volgens Holtzmann, niet. Bl. 418 lezen wij toch: 'Wo nun A entstanden ist, lässt sich keines falls mehr sicher angeben; s e l b s t f ü r P a l ä s t i n a und Galiläa sprechen keine entscheidenden Grunde'. Holtzmann acht het zelfs waarschijnlijker, dat A niet in Palestina geschreven werd. 'Dort blieb ja die Erinnerung an den Herrn auch bei mündlicher. Ueberlieferung, wie sie im damaligen Judenthum gewöhnlich war, noch lange lebendig genug; wogegen sich das Bedürfniss nach zusammenhängender schriftlicher Darstellung wohl am ehesten bei ausser-palästinensischen Juden- und bei Heidenchristen regen mochte,.... ebensowenig weist uns die Gewohnheit, nach den LXX zu citiren, gerade auf einen palästinensischen Ursprung'. Hij besluit dan, dat A in Rome of in Syrië moet geschreven zijn.

Dit een en ander zou misschien nog als minder ter zake afdoende kunnen aangemerkt worden, indien de inhoud van oorkonde A zich, volgens Holtzmann, door een streng historisch karakter onderscheidde. 'Eenige tientallen van jaren' zegt hij bl. 442, ofschoon dit met zijne verzekering van bl. 412 omtrent het jaar 57 kwalijk stemt, 'eenige tientallen van jaren hadden de berichten van A slechts in de mondelinge over-

levering geleefd' (- die berichten zoo ongeschonden pleegt te bewaren -). De gevolgen bleven niet uit. 'Schon in dieser Hauptquelle ist das historische Gebiet in mehr als einer Beziehung schwankend und unklar gehalten.' Op de eerste en natuurlijkste vragen ontvangen wij geen antwoord. Of Jezus een jaar, verscheidene jaren en, in het laatste geval, hoevele jaren hij dan in het openbaar werkzaam is geweest, komen wij, naar Holtzmann, uit oorkonde A niet te weten. 'Ferner hat manchmal.... die sachliche Verwandtschaft Anlass zur Folge der Ereignisse gegeben.... Es muss angenommen werden, dass zur Zeit der Abfassung von A die.... Vorhersagungen Jesu (over lijden en opstanding)... bereits nach dem Erfolg commentirt und specialisirt waren... Auch in formaler Beziehung sind die Worte Jesu, wie sie in A vorliegen, durch das Medium einer erkennbaren Bearbeitung hindurchgegangen, in so fern als die wenigen Partien, wo A grössere Redestücke gibt, sich als Aggregate präsentiren'. Van Markus XIII wordt zelfs gezegd, dat de vraag nog een opzettelijk onderzoek verdient of dit hoofdstuk niet een vrije kompositie is van den auteur der oorkonde A, dus in het geheel geen historischen grondslag heeft. 'Nehmen wir dies Alles zusammen, zegt Holtzmann dan ten slotte bl. 446 vlg., und erinnern uns zugleich, dass die Berichte über Taufe, Versuchung, Verklärung in dieser Form, wie schon A sie liefert, anerkanntermassen ebensoviel idealen, wie realen Gehalt haben, so ist klar, dass wir es hier nicht mit einem, auf exacte Darstellung im Sinne unserer Zeit Bedacht nehmenden Geschichtschreiber zu thun haben.'

En na dit alles, wat Holtzmann zoo openhartig toegeeft, gelijk men het van zijne scherpzinnigheid en onpartijdigheid niet anders verwachten kon, wordt niettemin bl. 448 beweerd, dat 'der gewöhnlich bis in die Einzelnheiten herein ächt hisorische Charakter der Quelle A sich bewährt;' en wordt het geheele onderzoek van deze bron besloten met de opmerking: 'So haben wir in der Quelle A eine Geschichtserzählung ge-

funden, in deren anschaulicher und kernhafter Eigenthümlichkeit sich die ursprünglichste Erinnerung der Jünger kundgibt.'

Derhalve: een geschrift, dat opteekent hetgeen reeds eenige tientallen van jaren als overlevering in den mond van een godsdienstige sekte heeft geleefd; dat niet ontstaan is in het land waar het verhaalde zal gebeurd zijn; een geschrift, waarin het historische in meer dan één opzicht niet op vastheid en duidelijkheid aanspraak kan maken; dat op de eerste en natuurlijkste vragen geen antwoord geeft; uitspraken eigenmachtig kleurt, verbindt, en zelfs verdicht; dat geheele verhalen meedeelt, die slechts naar hun idealen inhoud kunnen aangenomen worden, en niet afkomstig is van een auteur, die geven wil wat wij thans een nauwkeurige voorstelling van het gebeurde zouden noemen, - zulk een geschrift zal niettemin 'een tot in de bijzonderheden echt-historisch karakter' vertoonen, en van zulk een geschrift zal heden ten dage nog iemand ter wereld zich in staat achten te verzekeren, dat het 'de oorspronkelijkste herinneringen' van de ooggetuigen doet herleven. - Ik twijfel of men buiten het theologisch gebied er ooit toe zal willen besluiten, om zulk een gunstig eindoordeel uit te spreken over een geschiedkundige bron, die zich in zulk een treurigen toestand bevindt.

Moeten wij de oogen dan sluiten voor al de verschijnselen, die Holtzmann (bl. 447-450) in de A-oorkonde ten gunste harer geloofwaardigheid opgemerkt heeft. Moeten zij bij ons eindoordeel niet mede in rekening worden gebracht? Ik zou niet gaarne toestemmend antwoorden. De waardeering van zulke verschijnselen toch is wat men noemt interne kritiek, die altijd rust op het bekende, reeds aangehaalde: 'ce n'est pas ainsi qu'on invente.' Ik vraag steeds: 'wat weet men er van? Heeft men het reeds zoo ver gebracht, dat men uit kan maken, wat al of niet verdicht kan zijn? Staan de kenmerken onherroepelijk vast, die mij den maatstaf aan de hand kunnen doen, naar welken ik tegenover elk verhaal oordeelen mag òf: het kan niet waar zijn, òf: het moet waar zijn? Het recht der

interne kritiek wordt in het afgetrokkene niet door mij ontkend; dat zij verre; maar ik twijfel of wij reeds ver genoeg gevorderd zijn om haar uit te oefenen. Staan wij tegenover een dokument als de A-oorkonde, naar Holtzmann's beschrijving, er een is; een dokument, waarvan de objektieve kritiek de onbetrouwbaarheid, maar waarin de interne kritiek trekken ontdekt gelijk men ze in een geloofwaardig geschrift pleegt te vinden, dan eischt, naar mijn oordeel, de goede methode dat wij zeggen: of de aanwezigheid van zulke trekken in een oorkonde p e r s e hare geloofwaardidheid insluit, weet ik niet, want dit is een vraag die, zal ik niet in een cirkel blijven ronddraaien, alleen kan uitgemaakt worden, wanneer het vaststaat, dat die trekken nooit voorkomen, en zelfs nooit kunnen voorkomen in een geschrift, dat stellig niet geloofwaardig is? Houden wij ons dus vooreerst aan de objektieve kritiek, die zich bezig houdt met vragen als dezen: Wie is de schrijver? wat zijn leeftijd? zijn omgeving? Wat leert de vergelijking van het geschrift met zichzelf en met andere oorkonden? In de meeste gevallen zullen wij op die wijze al ver genoeg komen. Valt het vonnis dier objektieve kritiek ongunstig uit, en merken wij dan door middel van de interne kritiek verschijnselen op, die ons tot een ander besluit zouden voeren, dan hebben wij naar mijne meening in het beste geval ons oordeel op te schorten, maar niet te min te erkennen, dat wij het recht missen om het geschrift in kwestie als historische bron te gebruiken.

De konkrete toepassing van dit algemeen beginsel is deze: Al had Holtzmann bewezen, dat de Bergrede in de A-oorkonde stond, dan heeft hij zelf die oorkonde zoo beschreven, dat uit zijn betoog geenerlei presumtie ten gunste van hare geloofwaardigheid en derhalve van de echtheid der Bergrede mag ontstaan.

Dat ons algemeen beginsel nog weinig toestemming vindt, blijkt ook uit de wijze waarop Holtzmann de oorkonde *A* behandelt. De Bergrede, welker echtheid hij poogt te handha-

ven, is niet alleen die Verzameling van Spreuken, die men Lukas VI, 20-49 leest, maar daartoe behoort evenzeer de reeks van spreuken, die in Matth. V-VII en bij Lukas op verscheidene plaatsen van zijn evangelie gelezen worden en, wanneer wij Lukas XIV, 34, 35 (zie later) niet mederekenen, tien in getal zijn (naar de volgorde waarin zij bij Mattheus voorkomen: [Lukas XIV, 34, 35]; XVI, 17; XII, 58, 59; XVI, 18; XI, 1-4; 34; XVI, 13; XII, 22-34; XI, 9-13; XIII, 24 a.) [Nog vinden wij bij Lukas (VIII, 16) eene plaats uit de Bergrede, maar deze brengt Holtzman tot de A-oorkonde terug]. Deze spreuken zullen Mattheus en Lukas aan eene tweede bron, A genaamd, ontleend hebben. Daar wij de gronden behandelen, waarop de onafhankelijke kritiek aan de echtheid van den inhoud der Bergrede gelooft, hebben wij dus ook na te gaan, wat Holtzmann omtrent de *A*-oorkonde heeft gesteld en hoe hij zijne stelling verdedigt.

Holtzmann noemt haar bl. 459 ‘eine von einem apostolischen Ohrenzeugen herrührende, fast ganz ohne alle geschichtliche Einkleidung abgefasste, Redesammlung,’ en beweert dat ‘elke twijfel aangaande hare volkomene geloofwaardigheid verstommen moet.’ Ik begin met te doen opmerken, dat de oorkonde, welker indrukwekkende echtheid onze kritiek terstond ontwapenen moet, tot nog toe slechts een hypothetisch bestaan leidt. Holtzmann heeft na de zorgvuldige waarneming van zekere verschijnselen in de synoptische evangeliën haar bestaan gegist, op dezelfde wijze als waarop b.v. Ewald het bestaan gegist heeft van een ‘Buch der höheren Geschichte,’ dat Koestlin naar het fabelland heeft verbannen, terwijl diezelfde Koestlin weer andere oorkonden heeft ontdekt, welke evenwel met hare zusteren, die in andere theologen dappere ridders hadden gevonden, door Holtzmann zelven verklaard zijn voor het ‘Product kritischer Doppelseherei und sonstiger Hallucinationen’ (bl. 168). Laat ons nu aannemen, dat Holtzmann het bestaan van zijne oorkonden A en *A* veel waarschijnlijker, ja zelfs hoogst waarschijnlijk heeft gemaakt, dat bestaan zelf

blijft toch altijd hypothetisch; die oorkonden bestaan voor ons niet in denzelfden zin, waarin b.v. het eerste evangelie bestaat. Wij kunnen die oorkonde niet waarnemen, maar moeten krachtens een redeneering, die immers altoos falen kan, tot hare vroegere waarneembaarheid besluiten.

In de tweede plaats doen wij opmerken, dat Holtzmann het hypothetisch bestaan van zijne oorkonden in elk geval niet aannemelijk heeft kunnen maken dan met behulp eener hypothese, die, in zichzelve juist of niet, onmogelijk op aller onmiddellijke toestemming kan rekenen, omdat zij althans niet terstond de waarschijnlijkheid voor zich heeft. Elk der oorkonden toch, waarvan hij den omvang heeft bepaald, bevat teksten, die de betrekking van Jezus tot het heidendom op een geheel verschillende wijze voorstellen. Zoolang wij nu die betrekking zelve niet kennen, immers ons eerst bezighouden met het onderzoek van de bronnen, waaruit de kennis ook van deze bijzonderheid van het leven van Jezus moet worden geput, zal het toch wel iets natuurlijker zijn teksten, die Jezus een geheel verschillend oordeel over het heidendom laten uitspreken, aan verschillende oorkonden toe te schrijven. In het afgetrokkene is het evenzeer mogelijk, dat Jezus in dit opzicht geheel veranderd is van gevoelen, zoodat hij heeft gezegd: èn (Matth. VIII, 10) ‘ik heb in Israël geen geloof gevonden zoo groot als dat van een heidenschen hoofdman,’ èn (Matth. XXV, 24) ‘ik ben niet gezonden dan tot de verlorene schapen des huizes Israël'; èn tot de apostelen: ‘gij zult niet heengaan op den weg der Heidenen’ (Matth. X, 5), èn ‘velen zullen komen van Oosten en Westen’ enz. (Matth. VIII, 11, 12) [A]. Maar het komt mij toch zeer gewaagd voor, den omvang eener oorkonde vast te stellen naar een beginsel, dat er ons toe brengt zulk een tegenstrijdigheid aan Jezus zelven toe te schrijven of, algemeener uitgedrukt, twee zulke tegenstrijdige uitspraken voor even authentiek te houden. Gaan sommige exegeten te ver, wanneer zij in Matth. XV, 24 terstond een bewijs zien van de ‘Tendenz’ van den een of anderen ge-

schiedschrijver of redakteur, Holtzmann schijnt mij toe zich aan een petitio principii schuldig te maken, waar hij (bl. 379) schrijft: ‘Ueber die dogmatische Beschaffenheit jener Quellenschriften darf man sich keinen voreiligen Auffassungen im Sinne der Tendenz-Kritik hingeben. Sie stellen nichts weiniger als denjenigen Parteistandpunkt dar, den man als vom späteren Iudenchristenthum eingenommen kennt. Vielmehr sind sie producte des primitiven Christenthums, einer allerdings noch beschränkt palästinensischen Religionsform, die aber erst durch Ablehnen aller, in ihrem Princip doch angelegten, fortbildenden Mächte zum abgeschlossenen Ebionitismus wurde’. Dat is juist de vraag! Is het ‘voreilig’ te doen wat Holtzmann afkeurt, niet minder verdient dien naam wat hijzelf doet. En wanneer iemand hem antwoordde: ik neem niet gaarne van te voren aan, dat een godsdienststichter als Jezus zich zelven zoozeer heeft tegengesproken, en koester dus twijfel aangaande de juistheid van een kritisch beginsel, dat ik niet toe kan passen zonder eene oorkonde te verkrijgen, die mij dwingt deze tegenspraak aan te nemen, hoe zou Holtzman dan aan die aarzeling een einde maken; een aarzeling, uitgaande van objektieve kritiek, die immers het recht heeft om berichten op grond van hunne innerlijke tegenstrijdigheid onzeker te noemen.

Het was natuurlijk mijn doel niet, hier de kwestie zelve te bespreken of de oorkonden A en *A* werkelijk den omvang hebben, dien Holtzmann aan die geschriften toekent. Ik heb alleen in het licht willen stellen, vooreerst dat zijne oorkonden een hypothetisch bestaan hebben; en vervolgens, dat Holtzmann dit bestaan in het gunstigste geval niet heeft kunnen bewijzen dan o.a. met behulp van een hypothese, welker aannemelijkheid althans niet voor de hand ligt.

Laat ons nu zien, hoe hij het echt historisch karakter van oorkonde *A* heeft trachten aan te toonen. Vooreerst rust alles

op interne kritiek. Van Schleiermacher wordt gezegd, ‘dat zijn gelukkig aperçu ons hier met materiaal bekend heeft gemaakt, dat het innerlijke merkteeken zijner echtheid vertoont, en ons zelfs een maatstaf aan de hand doet voor de beoordeeling van den inwendigen samenhang en het geschiedkundig karakter van het overig gedeelte der overgeleverde stof. Op dit, heet het dan verder, op dit aggregaat van edelgesteenten, dat men vooral bij Lukas nog in zijn oorspronkelijken toestand vindt, zijn de woorden toepasselijk, die Baur van Jezus' redenen bij Mattheus bezigt: ‘es ist nicht sowohl die Person, die der Rede ihre Bedeutung gibt, als vielmehr das Inhaltsschwere der Rede, dass die Person selbst erst in ihrem wahren Licht erscheinen lässt, es ist die Sache selbst, die hier spricht, die innere, unmittelbar an die Herzen dringende Macht der Wahrheit, die sich hier in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung ankündigt.’ Holtzmann wekt er ons dan ook met vertrouwen toe op om deze redenen te lezen, en op te merken, hoe de eene gewichtige spreuk de andere verdringt; men zal dan de onuitputtelijke bron ontdekken, waaraan wij die volheid te danken hebben. ‘Es ist nicht zuviel gesagt, was Ewald hier findet vom lebendigen Hauch, der alles durchströmt, von rein schöpferischer Kraft, welche uberall in dem einzelnen Satze, wie in dem ganzen Gefüge und Fortschritte der Rede hervorsprühet, von unnachahmlichem rednerischem Schwung, welcher in weinigen Worten und Satzen sich bis sum Aeussersten steigert und mit leichter Wendung sich wieder in ruhigster Würde herablässt.’ Al dit voortreffelijke in het onderwijs van Jezus had, volgens Holtzmann, niemand op schrift kunnen vereeuwigen ‘der nicht ihm ursprünglich ganz nahe gestanden’. Dat zulk een inhoud niet authentiek, niet historisch zijn zou, is een meening, ‘die hoe langer hoe minder gehoor zal vinden bij bevoegde rechters.’

Gelijk men bespeurt, blijven wij hier omdolen op het gebied van het subjektief gevoel. Ik vind hier geen zweem van wetenschappelijke kritiek. Mochten deze kri-

tische beginselen ‘vom lebendigen Hauch’ en ‘von rein schöpferischer Kraft’ toegepast worden, men zou den konservatiefsten theoloog het handhaven van geen enkel bijbelsch verhaal kunnen verhinderen. Zijn subjektief gevoel is zoo goed als dat van Ewald of een ander. Men keert dan altijd weer terug tot Rousseau's ‘ce n'est pas ainsi qu'on invente’. Bij kwesties van smaak kan de persoon des beoordeelaars in aanmerking komen, niet bij die van historische waarheid. Hier behooren wij ons vooreerst aan het objektieve, dat is: aan het wetenschappelijk vastgestelde te houden. Holtzmann's geheele waardeering van zijne tweede oorkonde (bl. 459 vlgg:) doet dan ook den fijnen esthetikus alle eer aan, maar heeft geen kracht om de echtheid dier oorkonde te bewijzen en leert ons dus omtrent den oorsprong der Bergrede niets hoegenaamd.

Indien iets in staat is ons van het onnutte eener historische kritiek te overtuigen, die enkel subjektieve indrukken raadpleegt, het is de omstandigheid, dat mannen, aan wier oordeel men in andere zaken even groote waarde hecht, in hunne waardeeringen zoozeer uiteenloopen ten aanzien van de vraag, die ons bezighoudt. Voor Holtzmann, wij hebben het gezien, is niets evideuter dan dit: oorspronkelijk waren er twee hoofdoorkonden, de eerste was de Proto-Markus en bij onzen tegenwoordigen Markus vinden wij dien Protomarkus het zuiverst weder. Een jaar nadat Holtzmann dit gesteld had, gaf Strauss (1864) zijn D a s L e b e n J e s u f ü r d a s d e u t s c h e V o l k b e a r b e i t e t uit. Bouwt Strauss op het resultaat van Holtzmann voort? Bestrijdt hij het uitvoerig? Hij vermeldt het zelfs niet als dat van dien geleerde, maar schrijft met niet minder zelfvertrouwen dan zijn onmiddellijke voorganger op het gebied van de litterarische kritiek der Synoptici (bl. 127 vlg.): ‘Von der Ausicht, die es [nl. ons tweede Evangelie] als das Urevangelium fasst, glauben wir hiebei absehen zu dürfen, da sie durch das Zugeständniss ihrer Vorfechter, dass wir dieses Urevangelium in unserm jetzigen Marcus nichtmehr in seiner

Urgestalt, sondern vielfach interpolirt, wohl auch überdies verkürzt besitzen, sich selbst aufhebt, und wir ‘den Schmelz der frischen Blume’ in diesem Evangelium zu erkennen, demselben Geisterprüfer Ewald überlassen müssen, der in dem ehrwürdigen Baur den C.F. Bahrdt des neunzehnten Jahrhunderts.... erkannt hat.’ Voor Strauss is het dus even onmogelijk van Markus den indruk van oorspronkelijkheid te ontvangen als van Baur, dat hij een vulgaire rationalist zou zijn.

De ‘indruk’ van Strauss vernietigt voor ons dus weer den ‘indruk’ van Holtzmann. De indruk van Strauss is zelfs zoo ongunstig, dat hij het liever met Schwegler houdt (Die hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, in Zeller's Theol. Jahrbb. 1843), ‘wenn er den Text des Marcus in Vergleichung mit dem des Matthäus einen flachen, charakterlos abgeschliffenen nennt’, ja, met Koestlin is Strauss van oordeel, ‘das zweite Evangelium gehöre einem späteren Stadium der evangelischen Geschichtschreibung an’. Strauss komt dus weer terug tot het gevoelen van Schleiermacher, volgens wien ons tweede Evangelie meer overgewerkt is dan dat der beide andere Synoptici, en reeds nadert tot het apokryfe genre. Strauss acht dit alles zoo van zelf te spreken, dat hij schrijft: ‘Jeder unbefangene Leser des Marcus wird diese Beobachtungen bestätigen müssen’. Holtzmann en allen die met hem (bl. 420) meenen: ‘in der That macht sich wenigstens in Bezug auf Marcus durchweg bemerklich, dass er fast kaum geändert, dass er das Empfangene meist sogar wörtlich genau wiedergegeben hat’, Holtzmann en zij allen, zijn naar Strauss niet onbevooroordeeld, terwijl Holtzman vast bereid is van Strauss juist hetzelfde te verzekeren. Wat heeft men nu aan zulk een kritiek, waarvan de voornaamste vertegenwoordigers elkander lijnrecht tegenspreken; wat anders dan dat zij bewijst, hoe weinig de door hen gevolgde methode nog een objektieve methode schijnt te zijn! Wij mogen er evenzeer het besluit uit afleiden, dat wanneer het Holtzmann, en den exegeten die van zijn gevoelen zijn, niet gelukt is de

betrekkelijke oorspronkelijkheid van ons tweede evangelie onbetwistbaar te maken, een zijner voornaamste middelen hem ontvalt om zijne oorkonde A weder te vinden, laat staan hare echtheid en dus ook de echtheid van Lukas VI, 20-49 te bewijzen.

In 1868 nam Prof. J.H. Scholten in zijn geschrift h e t O u d s t e E v a n g e l i e e n z de thesis van Holtzman en anderen gedeeltelijk weder op. Wat de wederzijdsche verhouding van Mattheus en Markus betreft, Prof. Scholten drukt reeds in zijne Voorrede de verwachting uit, dat 'zijn onderzoek velen in de overtuiging zal versterken, dat de prioriteit doorgaans aan den tekst van Marcus moet toegekend worden, terwijl een betrekkelijk kleiner aantal plaatsen, waar de tekst van Mattheus oorspronkelijker luidt, de onderstelling wettigt, dat aan beiden een gemeenschappelijke bron ten grondslag heeft gelegen, die met den naam van Proto-Marcus pleegt bestempeld te worden.' Het doel van dit zijn onderzoek was 'historisch, inzoover het de strekking heeft, om het beeld van Jezus zoo nauwkeurig mogelijk in zijne oorspronkelijke gedaante uit het critisch proces te voorschijn te doen treden. Hiertoe noemt de hoogleeraar het bl. VII dan verder noodig den oorspronkelijken tekst, den Proto-Marcus, te 'constateeren', en in dit geschrift de echt historische bestanddeelen op te zoeken. Hij hoopt daarbij 'den oorspronkelijken tekst van Marcus op het spoor te komen, die in vereeniging met de spreukverzameling van Mattheus, in den canonieken Mattheus gedeeltelijk bewaard, en met de historische bijzonderheden... (van)... Lucas de gegevens levere, waaruit [niet Jezus maar] de Christus in zijn oorspronkelijk historisch karakter gekend worde.' Hij hoopt verder, dat andersdenkenden den staf 'niet zullen breken over broeders, voor wie Jezus... een heiland en verlosser is.'

Een kritisch onderzoek met zulke verwachtingen ondernomen, kan uit het oogpunt eener volkomen vrije kritiek wel eenige verwondering baren. Wie zou er aan denken om een kritische verhandeling uit te geven bijv. over de C o r r e s -

pondance van den Zwijger en haar vergezeld te doen gaan van de verzekering; zij, die mijn uitkomsten niet overnemen, zullen toch wel erkennen, dat ik Willem I voor een zeer groot man houd. Maar deze gewaarwording mag ons niet verhinderen Prof. Scholten's methode van onderzoek op het nauwkeurigst na te gaan.

Eerst blijkt onzen schrijver uit de volgorde der verhalen, dat het kanonieke evangelie, naar Mattheus genoemd (of Trito-Mattheus), eene kompilatie is uit minstens vier verschillende bronnen: Proto-Marcus; een spreukverzameling (waarin de Bergrede stond); een thans verloren geraakt geschrift te zamen vormende den Deutero-Mattheus (een der bronnen van Lukas); een vierde geschrift. Dan somt hij eigenaardige verschijnselen op, die deze verschillende bronnen van elkander onderscheiden; zoo komen onder anderen de citaten van de spreukverzameling met de LXX overeen, waarbij Prof. Scholten doet opmerken, dat ‘de aanhalingen vrij zijn, gelijk te verwachten is bij mondelinge voordracht’. Daar hij hier Matth. V, 21, 27, 33, 43 noemt, prejudiceert hij hier eenigszins de kwestie van de authentie der Bergrede, waarvan het juist de vraag is of zij ooit mondeling werd voorgedragen. Voorts leert den hoogleeraar zijn onderzoek, dat ‘waar de overlevering te kort schoot, de profetie te hulp kwam om verhalen te construeeren,’ eene methode welke bepaaldelijk den laatsten redaktor kenmerkt. Een nadere vergelijking van de twee eerste evangeliën leidt vervolgens tot het besluit, dat ‘de redactor van het Mattheus-evangelie een tekst als dien van Marcus commentariëerde,’ dat Mattheus op een twaalftal plaatsen den eenvoudiger verhaaltrant van Markus een weinig ‘dramatiseerde,’ dat zijn stijl dikwerf in onderscheiding van ‘de minder gekuischte spreektaal,’ die wij bij Markus aantreffen, ‘deftiger, gepolijster,’ maar dan ook minder krachtig is. Kortom: langs allerlei wegen poogt de hoogleeraar de oorspronkelijkheid van Markus in het licht te stellen, dien Mattheus, soms zelfs door ‘kleingeestig wijzigen’, gekorrigeerd heeft. ‘De tekst van

Mattheus is kennelijk later', ook omdat 'hij eene in het grieksch meer geoefende hand verraadt dan Marcus,' of 'zucht tot overdrijven verraadt'; of vaak onverstaanbaar blijft zoolang men er Markus niet naast legt, of zich van dezen door een 'dogmatisch karakter' onderscheidt. De oorspronkelijkheid van Markus neemt echter niet weg, dat in den 'canonieken tekst van Marcus latere toevoegsel' zijn te vinden, en de slotsom van het onderzoek is derhalve, 'dat zoowel aan het Mattheusevangelie, reeds in zijn tweeden vorm, als aan het canonieke Marcusevangelie een ouder geschrift ten grondslag heeft gelegen, waarvan de oorspronkelijke tekst op de meeste plaatsen door Marcus, doch elders ook door Mattheus werd bewaard.' Maar nu ontstaat een gewichtige vraag, deze: was die Proto-Markus inderdaad een Protos, of was ook zijn werk reeds een kompilatie. Dit onderzoek wordt ingesteld, maar leidt niet tot een gunstige uitkomst. 'Er bestaat, volgens den hoogleeraar, reden om te gelooven, dat (Proto-Marcus), het geschrift, 't welk zoowel Deutero-Mattheus als Deutero-Marcus commentariëerden, zelf reeds aan interpolatiën had blootgestaan.' En 'hiermee wordt door Prof. Scholten de mogelijkheid erkend, dat ook andere stukken, welker mythisch karakter niet wel strookt met den overigens nuchter-historischen inhoud van het Marcus-evangelie, in de oudste historische schets nog niet voorhanden waren.'

Eerst moet dus door den hoogleeraar worden aangetoond, dat het evangelie van Markus op zich zelf een historisch karakter vertoont. Hij voert daartoe de volgende redenen aan: *a*. 'Een geschrift, waarin nog geene geboorte en kindheidsgeschiedenis voorkomt, verraadt hierdoor zijn hoogeren ouderdom en historisch karakter.' De bewijskracht van dit argument valt niet in het oog. De omstandigheid dat een of meer mythen niet voorkomen in een geschrift, dat toch ook mythen bevat, kan aan dat geschrift geen 'historisch karakter' verzekeren; m.a.w. dat bepaalde mythen in een geschrift ontbreken, behoeft niet n o o d w e n d i g aan den hoogeren ouderdom of aan

het historisch karakter van dat geschrift, kan aan andere redenen te danken zijn, bij voorbeeld aan de dogmatische kritiek van den later levenden auteur. Van elders moet dat historisch karakter reeds vaststaan. Staat het vast, dan kan men daaruit afleiden, dat het die en die bepaalde mythen niet kon behelzen. Dit oordeel wordt gestaafd door een blik op het vierde Evangelie. Ook het vierde Evangelie 'kent geboorte noch kindheidsgeschiedenis.' Verraadt het vierde Evangelie nu uit dien hoofde 'zijn hoogeren ouderdom en historisch karakter?'

b. 'Evenzeer openbaart zich het historisch karakter van het Marcus-evangelie in de wijze waarop de meeste verhalen als losse episoden op zich zelve staan.' Ook dit argument is niet afdoende. Het op zichzelve staan der verhalen kan zeker, maar moet niet n o o d w e n d i g een gevolg zijn van authentieke opteekening der feiten; het kan ook het gevolg zijn van de onervarenheid des geschiedschrijvers.

c. 'Volgens Marcus verhindert niets te onderstellen, dat Jezus reeds een geruimen tijd vóor het Paaschfeest te Jerusalem aankwam. Bij deze mogelijkheid laat het zich hooren, hoe de tegenstand tegen zijn hervormingswerk, over een ruimer tijdperk loopende, gelegenheid had zich gaandeweg te ontwikkelen.' Dit schijnt mij een cirkelredeneering. De historische waarde onzer evangeliën moet nog onderzocht worden. Of Jezus inderdaad een hervormingswerk heeft verricht, en of zich tegenstand daartegen ontwikkeld heeft, weten wij dus nog niet. Maar hoe zal het dan in het voordeel van Markus pleiten, dat hij voor de ontwikkeling van dien vooralsnog problematischen tegenstand een ruimer tijdperk opent?

Dit zijn de eigenlijke argumenten. Voorts wordt door Prof. Scholten op een tal van bijzonderheden in het tweede evangelie gewezen, en aan het slot daarvan gezegd (bl. 268): De bovengenoemde episoden en kleine bijzonderheden in Let Marcus-evangelie, naar zijne oudere redaktie, geven d e n i n d r u k van te zijn de kern eener waarachtige historie,

Jezus heeft werkelijk zóó geleefd en zóó geleerd, als Proto-Marcus in hoofdbijzonderheden verhaalt, zoodat wij, op het tooneel der gebeurtenissen als overgebracht, Jezus leerende en handelende aanschouwen, zoo als geen latere, reeds meer dogmatische tijd hem verdichten kon.' Bedrieg ik mij niet, dan geeft ook hier de subjektieve kritiek den doorslag. Volkmar verzekert, dat het Marcus-evangelie 'een christelijk epos is, waarin paulinische ideën in een historisch gewaad op dichterlijke wijze gehuld worden;' Prof. Scholten verzekert, op grond van het hierboven vermelde, dat het 'onmogelijk daarvoor te houden is.' Ik beslis volstrekt niet, wie gelijk heeft. Maar is de omstandigheid, dat twee onafhankelijke en kundige geschiedvorschers tot resultaten komen, die lijnrecht tegenover elkander staan, niet voldoende om ons te doen zeggen: aan de theorie der historische kritiek is het nog niet gegeven, zekere grondstellingen tot axiomaas te verheffen, zoodat men het recht reeds zou bezitten, om te schrijven: dit of dat 'maakt den indruk van te zijn de kern eener waarachtige historie, zoo kan men niet verdichten.' Ook hier schijnt de goede methode te eischen, dat men verklare: In een geschrift, dat, gelijk ons tweede Evangelie, naar Prof. Scholten's eigene mededeeling, de vrucht is van twee anonieme bewerkingen en zelfs reeds in zijn eerste redaktie mythische bestanddeelen bevatte, kan de kern eener waarachtige historie liggen, maar niemand is in staat uit te maken of die kern er is en waar zij ligt.

De hoogleraar acht zich wel daartoe in staat en gaat nu aan het uitmonsteren van de mythische bestanddeelen. Met zelfvertrouwen trekt hij de grens, waar de geschiedenis ophoudt en de mythe begint. 1e. Bl. 277: 'Dat Jezus op zijn wandeling naar Jeruzalem een vijgenboom aantrof en, naar aanleiding hiervan, gelijk elders in den vorm eener gelijkenis (Lukas XIII, 6-9), geprofeteerd heeft van de joodsche natie, die, aan zulk een boom gelijk, haar ondergang nabij was, is h i s t o r i e . Maar even duidelijk is het, dat in de latere overlevering, reeds bij Proto-Marcus en, op zijn voetspoor, bij

Deutero-Mattheus, het p r o f e t i s c h e woord van Jezus als eene v e r w e n s c h i n g opgevat en ten gevolge hiervan aan een oorspronkelijk symbolische uitspraak de verdorring van den boom door Jezus' wondermacht als symbolisch feit toegevoegd is.' Ofschoon dit een en ander van zelf schijnt te spreken, worden wij verwezen naar bl. 244, 246. Maar bl. 225 komt evenzeer in aanmerking.

Wij kunnen ons hier aanvankelijk reeds een duidelijke voorstelling maken van Prof. Scholtens methode.

In Trito-Markus, - want dat wordt nu inderdaad het tweede kanonieke evangelie, - hebben wij het verhaal van den vijgenboom (XI, 12-14; 20-24). Nu wordt eerst de tekst in zijn oorspronkelijke gedaante hersteld (bl. 225). Leest men aan het slot van vs. 13: 'want het was de tijd der vijgen niet,' de hoogleeraar teekent hierbij aan: een gedachteloos glossema, waaraan niet dan door een gedwongen verklaring een gepaste zin te geven is; verg. Matth. XXI, 19, waar dit 'glosseem' ontbreekt. Wanneer wij evenwel bedenken, dat wij hier met een verhaal te doen hebben, waarin op Jezus' bevel een vruchtboom tot eeuwige onvruchtbaarheid gedoemd wordt, een verhaal waarin het plotseling verdorren van dien vruchtboom i m p l i c i t e door Jezus wordt aangevoerd als een bewijs, dat het geloof het anders onmogelijke vermag, immers bergen verzetten kan, dan vraag ik: welke maatstaf blijft ons bij zulk een verhaal nog over, om een gedachteloos glosseem van een verstandige opmerking te onderscheiden? Indien het eens juist de bedoeling van den oorspronkelijken verhaler geweest was, om ons m.a.w. te zeggen: tijd van vijgen of niet, van het oogenblik dat Jezus vijgen aan een boom verlangt moeten zij er zijn en heeft hij het recht bij ontstentenis daarvan dien boom te straffen, met de uitoefening van welk recht hij zijnen discipelen een voorbeeld geeft van groot geloof! Indien dat eens juist zijne bedoeling ware geweest!

Wellicht antwoordt de hoogleeraar, dat wij den oorspronkelijken verhaler zulk een onzinnige bedoeling niet mogen

opdringen. Maar indien een onbekend redaktor een glosseem heeft kunnen maken, dat Prof. Scholten gedachteloos vindt, hoe zal hij dan ooit kunnen bewijzen, dat een evenzeer onbekend auteur niet even gedachteloos heeft kunnen zijn?

Dit bewijs ware natuurlijk alleen te leveren in het geval, dat de auteur zich voor het overige volstrekt niet gedachteloos toonde. Maar wanneer wij met Prof. Scholten het glosseem gedachteloos noemen, dan verdient het verhaal zelf volkomen dezelfde kwalifikatie. Jezus vindt aan een vijgenboom geen vijgen. Waarom niet? Omdat aan dien boom geene vijgen konden zijn. Waarom konden er geene vijgen aan zijn? Of omdat het de tijd der vijgen nog niet, òf omdat deze bepaalde boom onvruchtbaar was. Voor dezen bepaalden boom is het tweede natuurlijk even afdoende als het eerste. Van een onvruchtbaren boom kon Jezus in den tijd der vijgen redelijkerwijze evenmin vruchten verwachten als van een vruchtbaren boom buiten den tijd der vijgen. M.a.w.: een redelijk mensch heeft geen enkelen grond om zich, zelfs in den vijgentijd, er over te verwonderen dat een bepaalde vijgeboom alleen bladeren heeft. Verhaalt iemand dus, dat Jezus eeuwige onvruchtbaarheid voorspelt aan een vijgenboom zonder vijgen, omdat hij er zijn honger niet aan kan stillen, dan heeft hij òf de daad van een onredelijk persoon geschilderd òf gedachteloos een verhaal hetzij gemaakt, hetzij overgeschreven. De eerste onderstelling komt bij Prof. Scholten natuurlijk niet op. Maar wanneer dan diezelfde auteur er bij voegt: het was de tijd der vijgen niet, hoe zal ik dan met eenige waarschijnlijkheid kunnen bepalen of deze opmerking voor zijne of voor een ander mans rekening komt. Waar de geheele zaak gedachteloos is voorgesteld, immers zoo, dat wij van Jezus den allerzonderlingsten indruk ontvangen kunnen, mogen wij ons over een gedachtelooze opmerking meer of minder niet verwonderen.

Bovendien kan ik niet toegeven, dat in dit verhaal, gelijk het nu eens is, het bedoelde glosseem van gedachteloosheid mag worden beticht. Laten wij het eens weg. Jezus komt dan

in den vijgentijd hongerig tot een boom, die geen vruchten draagt, en zegt nu, om zich van zijne teleurstelling te wreken: Niemand ete vrucht meer van u in eeuwigheid. Onwillekeurig denkt men: er was misschien ook geen groot gevaar voor, dat het wel zou gebeuren. Draagt een vijgenboom in den vijgentijd geen vijgen, dan kan hij licht reeds onvruchtbaar zijn, in welk geval Jezus' verwensching of profetie wel achterwege had kunnen blijven. Van hoe weinig gedachteloosheid, ja, van hoeveel overleg getuigt het dus niet bij den verhaler, dat hij deze bedenking reeds van te voren wegneemt door ons te zeggen: denkt niet dat de vijgenboom alleen bladeren had omdat hij reeds onvruchtbaar was; neen: Jezus heeft hem onvruchtbaar gemaakt. Zoudt gij zijne onvruchtbaarheid willen opmaken uit de omstandighed, dat hij geen vruchten droeg, weet dan dat dit niets bewijst, om de eenvoudige reden, dat het de vijgentijd nog niet was.

Ik laat daar of de auteur dit bedoeld heeft, maar onmogelijk is het in geenen deele, en dit is voldoende om in het licht te stellen op welke subjektieve gronden het bedoelde glosseem als gedachteloos verwijderd zou worden.

Nog is de tekst volgens den hoogleeraar niet in orde. ‘Marc. XI: 14 de optativus ete, waardoor het woord van Jezus eene verwensching wordt, is minder oorspronkelijk dan van u zal geen vrucht meer komen in eeuwigheid, Matth. XXI, 19, wat als profetie is aan te merken’. Waarom het een oorspronkelijker is dan het ander, wordt niet gezegd; hoe de hoogleeraar dit weet, evenmin. Het komt mij voor, dat deze tweede verbetering van den tekst, met hoeveel of hoe weinig recht zij dan ook moge plaats gevonden hebben, de eerste minder wenschelijk maakt en omgekeerd. Laten wij toch het glosseem weg en veranderen wij den optativus in een aoristus conjunctivi met kracht van futurum, dan lezen wij inderdaad het volgende: Jezus zoekt vruchten aan een boom, natuurlijk omdat het jaargetij hem vrucht liet verwachten. Die boom is evenwel onvruchtbaar, anders toch

zou hij in dat jaargetij vruchten gehad hebben. En daarop zegt Jezus: van u zal geen vrucht meer komen in eeuwigheid. Een gemakkelijke profetie tegenover een waarschijnlijk geheel onvruchtbaren boom. Zoo wordt het verhaal toch bij uitstek mat. Blijft het glosseem daarentegen staan en behouden wij den optativus, dan lezen wij inderdaad het volgende: Jezus hongert, eischt op dien grond dat een gegeven boom vruchten zal hebben, vindt zich teleurgesteld en verwenscht nu dien boom. Dit kan op een zeker standpunt een zin hebben, niet ongelijk aan den zin, dien wij hechten aan Napoleons bekend woord: ‘impossible n'est pas français’. Maar het verhaal, naar de voorgeslagen korrektie, is zoo onbeteekenend, dat men niet begrijpt waarom het ooit gemaakt werd.

Deze tekstherziening van den hoogleeraar bewijst weer hoe subjectief het oordeel veelal is. Hij laat Markus dikwerf door Mattheus korrigeeren, Maar Matth. XXI, 18 vlgg is, volgens hem, geen korrektie van Markus XI. 12 vlgg.; het is oorspronkelijker, dus aan een betere editie van Markus ontleend. Ik voor mij zou zeggen, namelijk wanneer ik den hoogleeraar op den weg der geheel persoonlijke waardeeringen volgen wilde: indien ergens Mattheus Markus heeft willen korrigeeren, zoo geschiedde het hier. Mattheus las Markus XI, 12 vlgg. in de ‘Grundschrift’; ergerde zich, gelijk nu Prof. Scholten, aan een verhaal waarin voorgesteld wordt de verheven dwaasheid heid van het geloof dat letterlijk niets onmogelijk acht, en verzwakte de strekking 1°. door weglating van hetgeen Scholten als glosseem beschouwt; 2°. door verandering van den optativus. Maar ik zal mij wel wachten, zoo te spreken, om de eenvoudige reden, dat ik niet veel waarde hecht aan deze soort van interne kritiek, waarbij men met gelijk zelfvertrouwen steeds het voor en tegen kan bepleiten, en zoo licht, bij het kiezen van zijn uitgangspunt, onbewust den invloed van een zeker dogmatisme ondervindt. Het zou bij voorbeeld kunnen zijn, dat iemand een verhaal als Markus XI, 12 vlgg., niet gaarne in een oorsponkelijk geschrift zag staan omdat

het Jezus te veel in het licht van een dweper plaatste, en uit dien hoofde zijn best deed om er glossemaas en tekstkorruptiën in te ontdekken. Evenzeer zou de behoefte om Jezus juist als een dweper op te vatten iemand ook kunnen verleiden om van die glossemaas enz. niet te willen hooren.

Doch gaan wij aan de hand van den hoogleeraar voort. Reeds vroeger, zegt hij bl. 244, werd opgemerkt, dat er bij Mattheus geen verband is tusschen de kennelijk symbolische handeling, vs. 18 en 19 (het verdorren van den boom), en een geloof dat bergen kan verzetten (vs. 21).' Ongeveer hetzelfde was inderdaad vroeger gezegd (bl. 56) en de hoogleeraar had er op laten volgen: 'Misschien zijn ook die woorden (vs. 21 en 22) eerst later ingevoegd'. Zijn recht tot deze onderstelling heeft de hoogleeraar bl. 56 niet bewezen; en het valt te moeilijker hare wettigheid te beoordeelen, omdat hare beteekenis mij niet volkomen helder is. Bl. 56 lezen wij: 'Tusschen het verdorren van den boom, eene symbolische haendeling, en de kracht des geloofs om boomen te verdorren bestaat geen verband'. Ongewoon is hier namelijk het gebruik van verdorren als bedrijvend werkwoord, en nu weet men niet zeker of het beide keeren bedrijvend genomen wordt. Maar dit daargelaten; het verband onbreekt alleen omdat de eene term onvolledig werd uitgedrukt. Tusschen het verdorren van een boom en de kracht des geloofs, waartoe dan ook, bestaat er natuurlijk niet het allerminste verband. Maar wanneer er van een bepaalden boom gesproken, daarvan verhaald wordt dat hij op het woord van Jezus: 'van u zal geen vrucht meer komen in eeuwigheid', terstond verdorde, en Jezus zelf daarop laat volgen: 'indien gij geloof hadt zoudt gij niet alleen boomen doen verdorren maar ook bergen verzetten, dan wil het mij niet duidelijk worden, dat hier het verband niet in orde zou wezen. Is het verband evenwel in orde, dan vervalt ook de waarschijnlijkheid, dat Matth. XXI, 21 en 22 'eerst later zouden zijn ingevoegd'. Of heb ik den hoogleeraar hier niet begrepen?

Ik zou hieromtrent zekerheid willen hebben, want de hoogleeraar gaat bl. 244 aldus voort: ‘Daar ook Marcus deze woorden heeft, XI, 23, en Mattheus ze commentariëerde, moeten zij in beider gemeenschappelijke bron gestaan hebben;’ en verzekert dan: ‘Intusschen is duidelijk, dat zij ook dáár in dit verband niet voegen.’ Waarom niet? Op grond van het zoo even aangevoerde? Maar heb ik den hoogleeraar begrepen, dan meen ik zijn bewering ook wederlegd te hebben, en bestaat er dus wel verband tusschen Markus XI, 14 en 23. Het verband is dan het volgende: Jezus veroordeelt den boom tot eeuwige dorheid (vs. 14). Den volgenden dag doet Petrus hem opmerken dat de vloek in vervulling is overgegaan (vs. 21), waarop Jezus m.a.w. zegt: Geen wonder; ziedaar de kracht van het geloof; ik wist dat mijn vloek geen ijdel woord zou zijn; hebt een even krachtig geloof en ook uw woord tot den berg: word opgeheven, zal niet ijdel zijn; gebeuren zal wat gij zegt (vs. 22 en 23), gelijk gebeurd is wat ik zeide. - Men kan dit een en ander hoogst zonderling vinden, maar in den gedachtenloop zelven is, zooveel ik zien kan, geen sprong. Evenmin in hetgeen nu volgt: ‘Evenmin, zegt de hoogleeraar op diezelfde bl. 244, bestaat er verband tusschen de verdorring van den onvruchtbaren vijgeboom, Marcus XI, 20, en het geloovig gebed, vs. 24’. Neen, wanneer men met den hoogleeraar op bl. 56 het doen verdorren van den vijgeboom ‘eene symbolische handeling’ noemt. Maar zijn recht daartoe heeft hij niet bewezen. Houden wij ons aan het verhaal, dan hangt alles samen, en zegt Jezus: Ik zeide tot den vijgeboom: verdor, in vast vertrouwen op God die mijn woord waar zou maken. Zeg gij in hetzelfde vertrouwen wat gij wilt, het zal uitkomen. Dit zeggen toch is geen uiten van willekeurig gevormde wenschen, maar een biddend begeeren en zulk begeeren zal vervuld worden (vs. 24). Vss. 25 en 26 staan op zichzelf.

Uit mijne kritiek blijkt, dunkt mij, niet dat het verband, 'twelk Prof. Scholten mist, er inderdaad is, maar wel dat het

ontbreken van dat verband niet zoo ‘duidelijk’ is als hij het wil doen voorkomen, en verband zelfs gevonden wordt, zoodra men niet a priori het doen verdorren van den vijgenboom eene symbolische handeling noemt, iets waartoe de tekst van ons verhaal in mijn oog niet het allerminste recht verleent.

Op de gronden, waarvan de zwakheid ons gebleken is, wordt nu verder voortgebouwd, waar de hoogleeraar schrijft: ‘Wijst dit een en ander reeds in Proto-Marcus op een geinterpoleerden tekst, - wij hebben niet gevonden dat iets er op wijst, - dan ontstaat vervolgens de vraag of wel de geheele perikoop, Mc. XI, 20-25, in dit verband oorspronkelijk gestaan heeft’. M.a.w.: Kan ik Markus XI, 14 niet een symbolische handeling noemen en er dan Markus XI, 20-25 mee in verband brengen, dan ontstaat de vraag of Markus XI, 20-25 zich wel met vs. 14 in verband bevindt. Een veiliger methode ware het toch, eerst de vraag te laten ontstaan’, of Markus XI, 14 inderdaad een symbolische handeling is, te meer nu ons is gebleken, dat, wanneer men er geen symbolische handeling in legt en vs. 14 dus neemt zoo als het zich geeft, het verband volmaakt in orde is. - Heeft de hoogleeraar dan niets beproefd om zijne opvatting vs. 14 aannemelijk te maken? Bl. 245 vraagt hij: ‘Was misschien het woord van Jezus (XI, 14) in een aan Proto-Marcus nog voorafgaanden tekst niet anders dan een symbolische uitspraak?’

Zoo blijven wij in een cirkel ronddraaien. De tekst is geinterpoleerd, want vs. 20-25 staan niet in verband met de symbolische handeling van vs. 14^{a}, en de vraag of vs. 14^{a} niet een symbolische uitspraak is, mag opkomen want vs. 20-25 zijn geinterpoleerd! Mij dunkt, Scholtens vraag is geheel overbodig na de kwalifikatie, die hij van vs. 14 gegeven heeft. Dat 20-25 in dit verband niet passen, kan niet ‘duidelijk’ zijn, tenzij het vaststa dat vs. 14 een symbolische handeling of uitspraak (wat hier hetzelfde is) vermeldt; maar staat dit vast, - en zoo niet, dan, nog eens, is het geheele beklag over gebrek aan verband ongegrond, - dan behoeft

men waarlijk niet, als gold het een vonkelnieuwe gissing, bescheiden te vragen: zou vs. 14 ‘misschien ook een symbolische uitspraak zijn, naar aanleiding van het aanschouwen van een aan den weg staanden vijgeboom, die, ofschoon met bladen prijkend, toch geen vruchten droeg’. Dat ‘misschien’ kan ons dan ook niet verhinderen te zeggen: Prof. Scholten heeft hier gesteld hetgeen hij voor alle dingen te bewijzen had. Hij neemt, - natuurlijk onopzettelijk, - den schijn aan, alsof hij geheel onafhankelijk van de vraag of vs. 14 een symbolische handeling meldt, de waarschijnlijkheid had gevonden, dat het verhaal in kwestie geïnterpoleerd was, en alsof hij nu op grond van die bevinding zich het recht van een gissing te maken mocht veroorloven. Inderdaad staat de zaak geheel anders, en komt er van de waarschijnlijkheid eener interpolatie niets hoegenaamd te recht, tenzij men van te voren de juistheid reeds hebbe aangenomen van hetgeen later bloot een onschuldige gissing schijnt te zijn.

Dat bescheiden ‘misschien’ verdwijnt dan ook zeer spoedig. Op het aangehaalde volgt terstond: ‘Over dien (door Scholten zelf geplanten) boom spreekt Jezus geen vloek of verwensching uit, als wilde hij, teleurgesteld dat hij geen vruchten vond, zich wreken’ (- wie zou iets zoo hartstochtelijks van den zachtmoedigen leeraar, die volstrekt niets dwepends had, kunnen of mogen verwachten? -), maar Jezus ziet in dien boom het zinnebeeld der joodsche natie, aan welke, bij veel uiterlijk vertoon van godsdienst, toch de godsdienst des harten ontbrak (verg. Lukas XVI, 15, Matth. XXIII, 27, 28).’ Door die voorstelling gevoelt de hoogleeraar zich zoo bevredigd, dat hij geheel in den historischen stijl overgaat: ‘Met dien onvruchtbaron bodem voor oogen, sprak Jezus over de joodsche natie de p r o f e t i e uit, dat zij hare rol in de wereldgeschiedenis vervuld had en dat van haar geen vrucht te verwachten was.’ Zoo bl. 245; waarop dan bl. 277 geheel apodiktisch volgt: ‘dat Jezus op zijne wandeling naar Jeruzalem een vijgeboom (zonder vrucht) onder weg aantrof en naar aanleiding

hiervan geprofeteerd heeft van de joodsche natie, die haar ondergang nabij was, is h i s t o r i e . Maar even d u i d e l i j k ' dat de latere overlevering daarvan den mythus heeft gemaakt, dien wij thans bij Mattheus en bij Markus lezen.

Tot haren kortsten vorm teruggebracht is de argumentatie deze:

Markus XI, 12-14; 20-25 kan niet oorspronkelijk zijn, want tusschen vs. 14 en 20-25 is geen verband.

Er is geen verband tusschen, want vs. 12-14 vermelden een symbolische handeling en vs. 20-25 handelen over de kracht van het gebed.

Is er geen verband, dan kunnen vs. 20-25 geïnterpoleerd zijn.

Zijn zij geïnterpoleerd, dan kan vs. 14 zeer wel een symbolische uitspraak zijn.

Dat vs. 14 een spmbolische uitspraak is, is dus h i s t o r i e en vs. 20-25 mythe.

Ik hoop niet, dat ik Prof. Scholten onrecht aandoe, wanneer ik dit de naakte voorstelling van zijn betoog noem, en er bij voeg, dat zij er minder zonderling zou uitzien, wanneer de hoogleeraar er zich bewust van ware geworden, dat zijn geheele betoog eigenlijk rust op een argument, dat hij juist niet vermeld heeft; dit namelijk: Markus XI, 14 moet een symbolische uitspraak zijn, want Jezus k a n niet gedaan hebben wat XI, 14^a, letterlijk opgevat, te lezen valt. Het staat den hoogleeraar natuurlijk vrij, dezen dunk van Jezus te koesteren, maar ons, dit geen kritiek, maar een vooraf opgevatte meening te noemen. Wat Jezus al dan niet heeft kunnen zeggen en zijn, moet, indien mogelijk, uit de bescheiden blijken. Daarentegen mag over den toestand dier bescheiden niet geoordeeld worden naar de vrome, maar willekeurige voorstelling, die men zich van Jezus gevormd heeft; en de hoogleeraar kan dus niet verhinderen, dat wij besluiten: Stond Markus XI, 12-14; 20-25 in zijn Proto-Markus, dan heeft hij ook geen enkel bewijs aangevoerd, in staat om ons te doen erkennen, dat dit verhaal reeds geïnterpoleerd was.

Niet onbelangrijk is het, een oogenblik stil te staan bij de vraag, of deze soort van kritiek haar doel bereikt. Jezus mag niet ‘een boom verwenschen als wilde hij, teleurgesteld, dat hij geen vruchten vond, zich wreken;’ maar Jezus mag wel ‘profeteeren, dat de joodsche natie hare rol in de wereldgeschiedenis vervuld had, dat van haar geen vrucht meer te verwachten was.’ Waarin is dan de eerste voorstelling stuitender dan de tweede? Een Jezus, die zich op een vijgeboom wreekt, omdat zijne onbillijke verwachting van er vruchten aan te vinden, werd teleurgesteld, hebben wij nu geruild tegen een Jezus die, ‘heiland en verlosser’ toch wel in de eerste plaats van zijn volk, na de eerste teleurstellingen, welke toen nog zoo groot niet konden zijn, zijne natie toeroept: van u zal geen vrucht meer komen in eeuwigheid, en daarmede toont in de toekomst al die heerlijke vruchten voorbij te zien, die van diezelfde verdorde natie nog te wachten waren. Boos te worden op een levenloos voorwerp is nog menschelijk, maar aan ons eigen volk te wanhopen, onmenschelijk wreed. Hoe afstand van tijd het oog benevelt! Indien heden ten dage eens een Nederlander tot Nederlanders zeide: Van u zal geen vrucht meer komen in eeuwigheid! Gij zijt een uitgedoofde of verdorde natie! Of men hem ook van hooghartigheid en laatdunkendheid beschuldigen zou! En kan een leeraar in de kristelijke godgeleerdheid hopen, ooit zijne israëlietische landgenooten te winnen voor een Jezus, die hem ‘een heiland en verlosser’ en nu ook een profeet is, wanneer die landgenooten vernemen, dat thans het oudste levensbericht aan het licht is gebracht, en dit levensbericht Jezus laat wanhopen aan de toekomst van zijn eigen volk?

Met een kritiek, die van den stelregel uitgaat, dat Jezus geen onvruchtbaren vijgeboom verwenschen mag, wordt dus niets anders gewonnen dan een Jezus, die minstens achttien honderd jaren te vroeg het doodvonnis teekende van de natie, waaruit hij is gesproten, waaraan hij dus het beste dankte dat hij had, en waaraan zijn eigen stichting, het

kristendom, nog heden ten dage zijn grootste eigenaardigheid tegenover andere godsdiensten ontleent.

Doch keeren wij terug tot ons eigenlijk onderzoek, en brengen wij ten overvloede in herinnering, wat wij eigenlijk nagaan.

Prof. Scholten heeft door zijn kritiek van de beide eerste evangeliën Proto-Markus gevonden, maar hij aarzelt zijn geschrift oorspronkelijk te noemen, want blijkens de voorrede wil hij historie, dat is een Jezus die èn ‘past in het kader van zijn tijd,’ ‘èn verheven en groot is en aan de menschheid toebehoort.’ Op zichzelf zeker een lofwaardig verlangen, maar dat toch zijne gevaren heeft, immers tot verkeerde tekstzuivering van Proto-Markus leiden kan. De hoogleeraar geeft evenwel een kanon, die haar op een objektieven grondslag moet vestigen. Is het geschrift van Proto-Markus niet reeds een latere bewerking van ‘een nog oorspronkelijker schets der evangelische geschiedenis (bl. 235)?’ Om dit te weten te komen, wil Prof. Scholten onderzoeken, of de verhalen en teksten in dit geschrift zóo samenhangen, dat zij den indruk geven van oorspronkelijk naar één plan, door éene hand te zijn samengesteld, dan of zich eene latere interpoleerende hand ook hier laat onderkennen. De rechtmatigheid van dezen kanon komt mij niet voor tegen gegronde bedenking gevrijwaard te zijn. ‘Eén hand, één plan’, dit behoeft niet noodwendig samen te gaan. Een kroniek of een kroniekmatig geschrift kan zeer wel van éene hand zijn, en toch niet het allergeringste spoor van een plan vertoonen. Het kan wel het plan van die eene hand geweest zijn geen plan te hebben. Ware deze kanon van Dr. Scholten in orde, dan zou moeten vaststaan, hetgeen in casu niet vaststaat, dat het alleroorspronkelijkste evangelie-bericht, de ware Proto-Markus, naar één plan werd bearbeid. Doch zien wij den Hoogleeraar aan het werk.

Markus III, 22-30 (de diskussie omtrent Jezus' bondgenootschap met den duivel) is het eerst aan de beurt. Deze verzen zullen een interpolatie zijn, omdat zij den natuurlijken

gang van het verhaal verbreken, dat vs. 21 begonnen en vs. 31 voortgezet wordt. Verbreken is te veel gezegd. Wanneer een schrijver eerst vermeldt, dat Jezus' nabestaanden uitgingen om hem te zoeken, hen dus nog niet laat aangekomen zijn (vs. 21), middelerwijl een gesprek tusschen Jezus en de schriftgeleerden mededeelt (vs. 22-30), om dan vs. 31 voort te gaan: ‘zoo kwamen dan zijne broeders en zijne moeder,’ kan men beweren, dat niet alles geschied is om den samenhang in het allerhelderste licht te plaatsen (gelijk wij dat door ons ‘middelerwijl’ beproefden te doen), maar overdrijft men met te zeggen, dat de ‘natuurlijke gang van het verhaal’ bepaald verbroken is. Moeder en broeders moesten toch tijd hebben om bij Jezus te komen.

Markus IV, 12-35. Vs. 12 (‘opdat zij ziende zien en niet bemerken’ enz.) ‘kan niet oorspronkelijk zijn. Jezus koos toch dien vorm niet om de leer des koningrijks esoterisch voor het volk verborgen te houden’. Vooreerst, hoe weet de hoogleeraar dat? Maar dan: dát is de vraag niet; de vraag is of Proto-Markus het zoo heeft bedoeld? Hij heeft het zoo niet bedoeld, zegt de hoogleeraar m.a.w., want uit vs. 11 blijkt, dat Jezus den vorm van gelijkenissen koos ‘omdat die vorm de geschiktste was (voor het volk) om de waarheid te doen verstaan’. Het besluit luidt dan ook: ‘Zoo oorspronkelijk vs. 10 en 11 er uitzien, zoo weinig is dit het geval met vs. 12.’ Ik kan dit niet onderschrijven, en meen veeleer, dat wie vs. 11 voor oorspronkelijk houdt, ook vs. 12 voor oorspronkelijk moet houden, aangezien zij volkomen hetzelfde zeggen. Vs. 11: ‘U wordt gegeven de verborgenheid van het koninkrijk Gods, maar dengenen die buiten zijn, geschieden alle deze dingen door gelijkenissen.’ Indien nu gelijkenissen, gelijk Scholten wil, ‘de beste vorm waren om hun die buiten zijn de waarheid te doen verstaan’, welke ‘waarheid’, daar er geen tweevoudige waarheid is, toch wel de verborgen waarheid des koningrijks zal zijn, dan is hier volstrekt geene tegenstelling; dan zouden wij vs. 11 zoo mogen omschrijven: U, mijne

discipelen, is het gegeven de verborgenheid des koningrijks te verstaan, maar aan hen, die buiten zijn, is dit evenzeer gegeven, namelijk door de gelijkenissen, die ik hun mededeel. De discipelen en zij, die buiten zijn, waren dan even ver. Dat dit de bedoeling niet kan zijn, blijkt uit het door Scholten voor oorspronkelijk gehouden vs. 10: ‘En als Jezus nu alleen was, vraagden hem degenen die omtrent hem waren m e t d e t w a a l v e , naar de beteekenis der gelijkenissen’. Daarop legt Jezus hun een gelijkenis uit. Maar eer hij hiertoe overgaat, geeft hij reden van zijn bereidwilligheid. Hun was het vergund den zin (de verborgenheid) van Jezus' gelijkenissen te verstaan; der schare niet; deze moest zich aan het uitwendige verhaal houden. De gelijkenissen zijn derhalve, juist volgens vs. 10 en 11, zoo weining de ‘geschiktste vorm’ om aan de menigte de waarheid te doen verstaan, dat Jezus zelfs aan zijne discipelen die gelijkenissen uit moest leggen. Een hoogst geschikte vorm voor de menigte inderdaad, die zelfs voor de twaalve ontoereikend blijkt! Had Jezus zoo veel onverstand bij zijne discipelen niet vermoed? Vielen zij hem tegen? Dan had hij, nu omtrent de geschiktheid van den gelijkenis-vorm voor het volk ontgoocheld, dat volk wel mogen terugroepen om ook de menigte in het voorrecht van de uitlegging te doen deelen. Maar neen! Daaraan denkt hij niet. Het is hem blijkbaar (vs. 10) welkom, dat de discipelen naar de gelijkenissen vragen, want hun is het gegeven zijne gelijkenissen te verstaan (vs. 11). Die menigte daarbuiten daarentegen moet hooren en niet verstaan (vs. 12). Ik geloof hiermede bewezen te hebben, dat vs. 11 vs. 12 en vs. 12 vs. 11 onderstelt. De vraag is ook hier niet of ons een zoo esoterisch leeraar sympathiek is, maar of wij hem door een ongemotiveerde kritische operatie mogen verwijderen.

Het vreemde meervoud van vs. 10 moet ik nog ophelderen. Het wil zeggen: De discipelen vraagden hem naar de beteekenis van al de gelijkenissen, die, volgens Markus IV, 2, hun door Jezus waren meegedeeld en waarvan vs. 3-8 ons een

proeve geven. Het meervoud van vs. 10 kan zeer wel een terugslag zijn op het meervoud van vs. 2. Maar mogen wij ‘vragen naar de gelijkenissen’ vertalen door: ‘vragen naar de beteekenis der gelijkenissen?’ Prof. Scholten zelf geeft ons daartoe het recht. Immers hij schrijft: ‘De leerlingen hadden gevraagd, vs. 10, naar de parabelen, d. i. niet naar de beteekenis van de gelijkenis van den zaaier, - in welk geval er had moeten staan de parabel.’ Maar indien dan ‘vragen naar de parabel’, volgens Prof. Scholten, zeggen wil: vragen naar de beteekenis van de parabel, dan moet ook: ‘vragen naar de parabelen’ willen zeggen: vragen naar de beteekenis van de parabelen. En hebben wij dan vs. 2 een meervoud waarop het meervoud met bepalend lidwoord van vs. 10 kan terugslaan, dan zie ik niet in, dat hier iets duisters overblijft, te minder, wanneer wij waarnemen dat Lukas (VIII, 9 ‘wat mag deze gelijkenis wezen’) den akkusatief parabelen op dezelfde wijze heeft verstaan. De hoogleeraar zegt wel in zijn werk Het Paulinisch Evangelie (bl. 223): ‘Lukas verstond den tekst verkeerd’, maar is ons het bewijs schuldig gebleven.

Zoo vervalt ook de ‘tegenspraak’ tusschen vs. 13[a] en vs. 11, gelijk het ‘vreemde’ van 13[b]. Kan vs. 2 niet beteekenen, dat Jezus vóor vs. 10 bij deze gelegenheid reeds meer dan ééne gelijkenis had voorgedragen, zoo kan zijn meervoud: hoe zult gij al de gelijkenissen verstaan, op de parabelen slaan, die hij nog dacht voor te dragen. Maar bovenal vervalt 's hoogleeraars bedenking tegen vs. 14-20: de verklaring van de gelijkenis van den zaaier. ‘De hierop volgende verklaring der gelijkenis kan oorspronkelijk niet gestaan hebben in verband met het voorafgaande, waar, volgens vs. 11, de parabolische vorm door Jezus gekozen werd ter wille van de nog onvatbare menigte, en de discipelen, in het bezit van het mysterie van het Godsrijk, ondersteld worden ook zonder dien vorm de waarheid te verstaan.’ Deze redeneering toch komt hierop neder: vs. 14-20 moet een interpolatie zijn, daar de

discipelen, volgens vs. 11, de verborgenheid van het godsrijk zelve verstaan en de gelijkenis niet voor hen was. Maar dat volgens vs. 11 de gelijkenis niet voor hen was, kan ik eerst weten, wanneer ik weet dat vss. 14-20 geinterpoleerd zijn. Bij het onderzoek of zij geinterpoleerd werden, mag ik dus niet reeds aannemen, dat de gelijkenissen niet voor de discipelen waren bestemd. Dat is bij de exegese van vs. 11 juist het punt in kwestie. Lees ik het verhaal zonder argwaan, zoo zeg ik op grond van de omstandigheid, dat op vss. 10-12 terstond vss. 14-20 volgen: de gelijkenissen waren èn voor de discipelen èn voor de menigte, maar alleen voor de discipelen de uitlegging. Zal men mij dien grond ontnemen, zoo moet men, onafhankelijk van het punt in kwestie, waarschijnlijk maken, dat vss. 14-20 geïnterpoleerd zijn, want het spreekt van zelf dat men dit niet doen kan door te zeggen: de gelijkenissen waren niet voor de discipelen.

De hoogleeraar heeft het eerste dan ook beproefd en wel met behulp van de volgende twee argumenten: 1°. ‘Men merke voorts op, hoe in deze perikoop, tegen de gewoonte van Marcus, en hier in onderscheiding van Mattheus, het meervoud voorkomt (zie IV, 15-20).’

Markus zal dus ‘de gewoonte’ hebben van het enkelvoud te gebruiken in plaats van het meervoud. Maar hoe kan de hoogleraar dit weten? Met betrekking tot zulk een zaak kan men toch alleen dan van gewoonte spreken, wanneer iemands gebruik van het enkelvoud iets geforceerds, iets gezochts heeft, niet wanneer iemand het enkelvoud gebruikt waar het meervoud volkomen misplaatst zou zijn. Lazen wij bij een schrijver ettelijke malen volzinnen als dezen: er was eens een koning, wij zouden er natuurlijk niet aan denken, te zeggen: de man heeft de gewoonte van het enkelvoud te gebruiken.

De hoogleeraar heeft ons bij uitstek aan zich verplicht door in H e t o u d s t e e v a n g e l i e , gelijk in zijne andere werken van dezelfde soort, ons te geven hetgeen men zou mogen noemen de grammatikale en lexikografische statistiek van de

nieuw-testamentische geschriften, die hij behandelde. Ik veroorloof mij niettemin er aan te herinneren hoe gevaarlijk een bloot empirische statistiek altijd blijft. Bl. 174-176 vinden wij een lijst onder den titel E n k e l v o u d e n M e e r v o u d . Zulk een lijst, die ons in de parallelle plaatsen uit de twee eerste evangeliën doet zien, waar Mattheus en waar Markus in het gebruik van den numerus verschillen, is natuurlijk een onwaardeerbaar bezit, maar is het dit enkel waar wij er een goed gebruik van maken.

De lijst bestaat uit 49 parallelle plaatsen. Vooraf dient opgemerkt te worden, dat de lijst ons niet zegt, waar Markus en waar Mattheus hetzij het enkelvoud, hetzij het meervoud gebruiken, maar alleen waar dit door den besten ons bekenden afschrijver van de werken van Markus en Mattheus is geschied[1)]. Met dien afschrijver hebben wij hier alleen te doen. Morgen kan er een handschrift of een lezing ontdekt of ook een betere recensie gemaakt worden, die de lijst onvolledig, in haar geheel onbetrouwbaar maakt. Men houde dit niet voor een abstrakte mogelijkheid. Dr. Scholten's O u d s t e E v a n gelie zag in 1868 het licht. Daarom mocht hij schrijven, dat Markus III, 35 een ongewoon meervoud heeft (t h e l e m a t a) en Markus XIII, 32 het enkelvoud a n g e l o s ; evenzeer, dat Matth. X, 10; XIV, 19; XV, 35; XIX, 21; XXIV, 18 het meervoud hebben. Ware in 1875 of misschien reeds vroeger; - ik heb geen gelegenheid het na te zien; - een nieuwe uitgaaf van zijn werk verschenen, en had de auteur dan de E d i t i o a c a d e m i c a o c t a v a van het nieuwe Testament naar de recensie van Tischendorf gevolgd, hij zou zich verplicht hebben gezien op de zeven aangehaalde plaatsen zijne opgaven te veranderen en daarmee te erkennen, dat de beweerde

1) ‘Atque ita fit, zegt de konservatieve Tischendorf zelf, ut sequentes prae ceteris omnibus codicum Sinaïtici et Vaticani similiumque auctoritatem, si non ipsorum apostolorum scripturam, certe plerumque eam quae secundo saeculo apud homines Christianos pro apostolica habebatur, restituisse nobis videamur.’

eigenaardigheid van een evangelist tot zeven malen toe, dus juist voor een zevende van de lijst, een schrijffout was; een omstandigheid, die wel geschikt is om ons tweemaal ons te doen bedenken eer wij een verzekering neerschrijven als die op bl. 137 te lezen staat: ‘Marcus III, 35: thelemata. Ongewone pluralis. Mattheus verbetert t h e l e m a .’

Maar komen wij nu tot de lijst zelve. Zij laat zich op de volgende wijze ontleden:

Achtmaal d e s c h a r e . Volkomen natuurlijk, wanneer de schrijver niet ‘van attroupementen of karavanzera's’ spreken wil.

Vijfmaal het enkelvoud: Markus IV, 4, 5, 7. Hier zou inderdaad een beter stilist een pluralis hebben gebruikt; maar, nadat in vs. 4 het singularis was gebezigd, moest al het overige ook in het enkelvoud staan. Deze vijf gevallen tellen dus slechts voor één.

Markus IV, 5 ‘het steenachtige.’ Niet onnatuurlijk na het singularis van vs. 4.

Vs. 11: ‘de verborgenheid.’ Volkomen juist, wanneer de verborgenheid des koningrijks juist d e n z i n der gelijkenissen beteekent; wat hier niet a priori ontkend mag worden. Verborgenheid in het enkelvoud heeft dan hier dezelfde kracht als Openbaringen 1, 20.

Vs. 39: ‘Jezus bestrafte den wind’. Volkomen natuurlijk; het singularis van vs. 41 kan door een schrijffout van den kopist, die het oog op vs. 39 had, ontstaan zijn; bij Mattheus greep wellicht het omgekeerde plaats.

Markus VI, 8. ‘Hij gebood hun mede te nemen... een staf’. Volkomen natuurlijk; ook sluit het enkelvoud het meervoud hier niet uit, evenmin als wanneer ik iemand zeg: neem een deken mee op reis. ‘Geen geld in den gordel’; even natuurlijk.

Vs. 39, ‘op het gras.’ Niet bevreemdend.

Markus VII, 20 ‘hetgeen uitgaat’. Hier is de pluralis beter. ‘Dat ontreinigt’ is gevolg van het enkelvoud in het

eerste gedeelte van den zin; de twee gevallen tellen dus slechts voor één.

Vs. 22 ‘lastering’. Neutraal gebruik; maar nu de schrijver de gelegenheid verzuimd heeft om de drie eerste ondeugden in het enkelvoud te zetten, bewijst deze plaats, indien zij werkelijk de oorspronkelijke lezing vertegenwoordigt, dat Markus niet meer gesteld was op een enkelvoud dan op een meervoud. Markus IX, 5: ‘Laat ons tabernakelen maken’, bevestigt dit.

Markus XI, 25; XIII, 32: ‘in den Hemel’. Neutraal gebruik; XII, 25 staat ‘in de hemelen’.

Markus XIII, 16: ‘zijn kleed’. Neutraal gebruik; sluit het meervoud niet buiten, evenmin als Matth. IX, 16 = Markus II, 21 of Hebreën I, 11 en vooral Sirach XXIX, 21. Hoe weinig de numerus er hier op aankomt, blijkt ten overvloede uit de vergelijking van Markus V, 28 en VI, 56.

Van de 49 teksten blijven er dus juist twee over, waarin het gebruik van het enkelvoud door den besten ons bekenden afschrijver van Markus iets opmerkelijks heeft. Mag men daaruit nu afleiden, dat een geschrift, bovendien zoo klein van omvang als het evangelie van Markus, de gewoonte had van het enkelvoud te gebruiken? Natuurlijk niet. Maar dan vervalt ook Dr. Scholten's eerste argument voor het geïnterpoleerd zijn van Markus IV, 14-20, te meer daar het gebruik van het meervoud in die perikoop op zichzelf niets bevreemdends heeft.

2°. Het tweede argument is het volgende: ‘Dat Jezus zijne gelijkenissen zou verklaard hebben, is hoogst onnatuurlijk.’ Wij kunnen dit gereedelijk toegeven, maar daaruit zou alleen volgen, dat Proto-Markus iets onnatuurlijks en dus ongeloofwaardigs vermeld had. Volgde er uit, dat vs. 14-20, die dit onnatuurlijke vermelden, een interpolatie zijn, dan moest eerst vaststaan, dat Proto-Markus niets onnatuurlijks kan berichten. Wat weet men daarvan, zoolang wij nog naar den Proto-Markus zoeken? De hypothese waarvan deze kritiek,

zich des onbewust, uitgaat, treedt hier toch eigenaardig aan het licht. Het staat voor den kritikus reeds vast, dat het oudste evangelie niets onnatuurlijks kan verhalen; want stond dit niet vast, dan heeft het hoegenaamd geen zin, om aan het onnatuurlijke van een verhaal van Proto-Markus een argument te ontleenen tegen de echtheid van dat verhaal.

Ten aanzien van 21-35 vindt men dezelfde wijze van argumenteeren terug. ‘Vss. 21-25 zijn misplaatst.... de spreuken, hier vermeld, hangen niet anders dan volgens den klank der woorden samen. Vss. 33 en 34 onderstellen plotseling de tegenwoordigheid van de scharen, die naar vs. 10 reeds waren afgetrokken.’ Dit alles moet toegegeven worden, maar bewijst niet wat het bewijzen moet. Wie zegt ons, dat Proto-Markus, dien wij bij dit onderzoek nog niet kennen, niet een gedachteloos schrijver was?

Dezelfde tegenwerping treft Markus VI, 17-29: de derde interpolatie volgens Scholten. Schrijft hij: ‘de scène, vs. 24-28, schijnt meer tooneelmatig dan historisch,’ dan mag men daaruit even goed afleiden, dat de oorspronkelijke schets reeds sommige onhistorische berichten opnam.

Hetzelfde geldt, ofschoon in mindere mate, van de vierde interpolatie, Markus VII, 1-23. Proto-Markus kan even onhandig zijn geweest als een latere redaktor.

De vijfde perikoop, Markus VIII, 1-9, is natuurlijk als duplikaat van Markus VI, 35-44 gevonnist, en waarschijnlijk ook daarmede de zesde, Markus VIII, 14; 16-21; ofschoon, streng genomen, alleen vs. 20 verdacht wordt.

Maar onze kritiek herneemt, naar mijne wijze van zien, haar recht tegenover de beweerde zevende interpolatie, Markus VIII, 38 - IX, 1. De hoogleeraar vindt bij Mattheus (bl. 50) ‘eene mechanische vergeldingsleer, die niet past bij de zuiverethische voorstelling, dat iemand.... zijn ware leven verliest en zich een onherstelbare schade berokkent (Matth. XVI, 26). De tekst van Markus (vs. 38) luidt hier passender: Wie Jezus verloochende zou ook door hem.... niet voor den zijne

erkend worden.' Bl. 241 wordt evenwel ook dit vs. 38 van Markus niet zoo gepast meer gevonden, daar ook hier, 'evenzeer als bij Mattheus, gewezen wordt op het gericht, door Jezus als den Messias te houden. Beide evangelisten verklaren hier, elk op zijne wijze, eene zuiver-ethische waarschuwing van Jezus (bedoeld wordt vss. 34-37) tegen het wegsterven des geestelijken levens in den dienst der zonde, van de straf, die den goddelooze bij het messiaansch gericht te wachten staat; a l s w a r e d i t h e t z e l f d e. Schijnt, op grond hiervan, Marcus VIII, 38 - IX, 1 van later dagteekening,' enz.

Ik kan mij met dit oordeel niet vereenigen. Het berust op een cirkelredeneering. Staat het reeds vast, dat de geïncrimineerde verzen een interpolatie, in dit geval, een glossarische verklaring van het voorgaande zijn, dan staat het ook vast, dat vss. 36, 37 een zuiver ethische waarschuwing behelzen; maar staat dit nog niet vast, - en wij zijn immers bezig het te onderzoeken - dan heb ik ook volstrekt nog niet het recht om vss. 36 en 37 daarvoor aan te zien en op dien grond vs. 38 voor zulk een verklaring te houden. Het punt in kwestie wordt bij deze kritiek reeds van te voren uitgemaakt. Is vs. 38 - IX, 1 geen interpolatie, dan kan natuurlijk ook vs 36-37 niet als een z u i v e r ethische voorstelling worden aangemerkt; dan moet ik als goed exegeet verklaren: Het is niet raadzaam, het levensbehoud boven het verloochenen van Jezus te kiezen, want dit heeft het schade lijden aan onze ziel ten gevolge (vs. 37, verg. X, 45). Die ziel moet immers verloren gaan, daar zij door Jezus (als eene door hem niet geloste) verloochend zal worden op den aanstaanden (IX, 1) dag van zijn wederkomst ten gericht. Bewijs ons nu, dat VIII, 38 - IX, 1 geïnterpoleerd zijn en de exegese van het voorafgaande zal een andere worden. Maar zonder zich aan een cirkelredeneering schuldig te maken, kan men dit niet doen door van dat voorafgaande a priori alleen die exegese aan te nemen, waarvan de aannemelijkheid juist eerst blijken kan, na het wegvallen van de geïncrimineerde woorden als interpolatie.

Ook hier treft bovendien de kritiek van den hoogleeraar geen doel. Door zijne kritische operatie zullen wij dan in den eigenlijken Proto-Markus niet een Jezus hebben, die zelf een aanstaand Messiaansch gericht aankondigt, maar - e e n z u i v e r e t h i s c h e v o o r s t e l l i n g. Wanneer wij nu die zuiver ethische voorstelling van naderbij bezien, dan vinden wij een Jezus, die zich door Petrus Messias laat noemen en zijne Messiaswaardigheid wel geheim wil houden, maar niet ontkent (vs. 29, 30); dien Messias-naam verklaart door eigen lijden en dood, ja, maar om ook tevens zijne eigene opstanding te voorspellen (vs. 31) en Petrus niet minder dan Satanas noemt, omdat deze een meer aardsche opvatting van de Messiaswaardigheid heeft (vs. 32, 33); daarop de schare tot zich roept en nu in aller tegenwoordigheid het doen van het goede een volgen van zijn persoon noemt, en elk het waarachtig levensbehoud toezegt die om zijnent- en des evangelies wil den martelaarsdood ondergaat (in 'h e t l e v e n verliezen' tegen het midden, en 'het leven behouden' aan het begin van vs. 35 moet het leven beide keeren hetzelfde beteekenen: tegenover lijfsbehoud staat dus dood, hier martelaarsdood). In deze geheele voorstelling is veel schoons uit een ethisch oogpunt, maar z u i v e r ethisch vind ik haar niet. Zuiver ethisch schijnt het mij niet, aan eigen persoon en aan den martelaarsdood ter wille van onzen persoon zoo beslissende waarde toe te kennen. Van de overspanning, die hieruit spreekt, tot de verwachting, in vs. 38 en IX, 1 uitgedrukt, schijnt mij de afstand niet onoverkomelijk. - Men versta mijne bedoeling hier en elders wel. Ik beweer volstrekt niet, dat Jezus van Nazareth zoo gesproken heeft als Proto-Markus hem laat spreken; ik weet zelfs niet of er ooit een Proto-Markus is geweest; ik heb hier alleen met een kwestie van methode te doen; opper mijne bedenkingen tegen de methode van Prof. Scholten gelijk van de nieuwere kritiek in het algemeen; en een van die bedenkingen is deze, dat haar resultaat, gesteld het ware juist, voor haar zoo weinig bevredigend is.

Ten aanzien van de achtste interpolatie, Markus IX, 41-50, komen de argumenten van den hoogleeraar mij voor overtuigend te zijn. Het is niet waarschijnlijk, dat een oorspronkelijk geschrift zooveel inderdaad onsamenhangends bevat.

Van de negende, Markus X, 33, 34, kan ik het niet toegeven, omdat ook de alleroorspronkelijkste schets later is dan Jezus' dood, en de eerste schrijver zich dus even goed als een interpolator tot een v a t i c i n i u m p o s t e v e n t u m heeft kunnen laten verleiden. Er valt hier niets van te zeggen.

De tiende is Markus X, 45. ‘Tot een losprijs voor velen’ moet geïnterpoleerd zijn omdat ‘de voorstelling van zijn dood (bl. 243) als losprijs latere dogmatische reflectie is, die de synoptici nog niet zullen kennen’. Nu zou men kunnen wijzen op Markus VIII, 37, dat, vooral nu de onechtheid van vs. 38 niet is aangetoond, maar ook op zich zelf, vrij onverstaanbaar is, tenzij het beteekene: hoe zou iemand een losprijs kunnen geven voor zijne ziel? Sluit u daarom bij Jezus aan, volg hem. Jezus is hier dus reeds degeen die de zielen lost, en dientengevolge naar X, 45 zeer wel kan ‘gekomen zijn om zijne eigene ziel te geven tot een losprijs voor velen.’ Maar bovendien lezen wij Matth. XXVI, 28: ‘dit is mijn bloed.... hetwelk voor velen vergoten wordt tot vergeving der zonden’. De hoogleeraar vergunt ons echter niet, ons op dezen tekst te beroepen. Hij verwijst ons vooreerst naar bl. 107. Daar zegt hij: ‘Mattheus bedierf, onder den invloed eener latere dogmatische idee, deze schoone gedachte (Jezus' godsdienst een verbond, gesticht in zijn bloed) door de bijvoeging: ‘tot vergeving der zonden’, als had Jezus hier willen leeren, dat zijn dood moest strekken om, als een zoenoffer, de vergeving der zonden bij God te verwerven.’ Dit is niets anders dan een bevestiging, geen bewijs. Hoe kan de hoogleeraar bij eenige mogelijkheid weten, wat Jezus hier of elders heeft willen leeren? Nog verwijst hij ons naar bl. 120. Op die bladzij vind ik een lijst, getiteld: d o g m a t i s c h e g l o s s e m a t a ; daaronder opgenomen de uitdrukking ‘tot vergeving der zon-

den', en andermaal worden wij verwezen naar bl. 107. Dit brengt ons dus niet verder.

Zijn tweede argument is dit: anders luidt Markus XIV, 24, waar 'mijn bloed vergoten voor velen, t e n b e h o e v e v a n v e l e n' niets meer aanduidt, dan dat Jezus uit liefde en ten nutte van velen sterven zou.' Strijd kan ik hier niet bespeuren. 'Ten nutte van velen' is een zoo algemeene uitdrukking, dat zij niets bepaalt omtrent de wijze waarop Jezus' dood nuttig zou zijn. Die dood was hoogst nuttig, zoo hij als losprijs dienen moest. En dan, al ware er strijd, naar welken maatstaf zal men hier tusschen de beide teksten een keus doen? Is er inderdaad strijd, dan schijnt men met hetzelfde recht te kunnen zeggen: Markus XIV, 24 is geïnterpoleerd; want het is veel te flauw na X, 45. Eindelijk: al had de hoogleeraar hier het pleit voldongen, en bewezen dat de historische Jezus zijn sterven nooit als een zoendood heeft voorgesteld, nu hij die 'dogmatische idee' reeds bij Paulus vindt (Rom. III, 24, 25; bl. 243), zou zijn bewijsvoering hem toch niets baten voor de kwestie, die ons hier bezighoudt, en geen andere is dan deze: heeft de wezenlijke Proto-Markus X, 45 geschreven. Want staat het vast: 1°. Jezus heeft dat woord niet gesproken; 2°. Paulus heeft die dogmatische idee gekend, dan is het besluit niet onwettig: dus kon Proto-Markus evenzeer die idee kennen uit zichzelven of uit Paulus. - Het komt mij voor, dat er twee vragen zijn, die de hoogleeraar niet genoeg uit elkander houdt: Wat is historie met betrekking tot Jezus, en wat leert Proto-Markus? Hij spreekt ons gedurig van hetgeen ten aanzien van Jezus historisch al dan niet waarschijnlijk of natuurlijk is. Maar ter dezer plaatse is ons dat geheel onverschillig. Wij willen enkel den echten Proto-Markus vinden. Of wij aan zijne mededeelingen geloof zullen hechten, is van later zorg. Alleen dan, wanneer wij om eenigerlei reden vreesden berichten als die van Proto-Markus voor een beschrijving van den historischen Jezus te moeten houden, zou er ons alles aan gelegen kunnen zijn, er voor te

zorgen, dat die berichten niet al te zonderling uitvielen en ons niet verhinderden ‘in Jezus Christus de kracht Gods en de wijsheid God’ te huldigen, zoo als de hoogleeraar bl. XVI belijdt te doen.

Een derde argument voor de onechtheid van Markus X, 45 vindt de hoogleeraar in de omstandigheid, dat ‘deze dogmatische beschouwing van Jezus' dood niet goed past in een samenhang, waar men hoogstens een beroep verwacht op het sterven van Jezus als een toonbeeld van de zelfopofferende liefde’. - Maar indien het waar is, dat onze zielen een losprijs noodig hebben, - en de schrijver van X, 45 houdt dit voor waar, - hoe kan die zelfopofferende liefde van Jezus dan treffender blijken dan daaruit, dat Jezus met zijn dood dien losprijs heeft willen betalen? Hoe subjektief is hier toch alles! Dat Jezus een verbond, zijn godsdienst, sticht door middel van zijn dood, vindt Prof. Scholten ‘een schoone gedachte’ (blz. 107.) Maar dat Jezus door zijn dood als door een zoenoffer, vergeving van onze zonden bij God verworven heeft: Mattheus, die dat leert, heeft deze schoone gedachte ‘bedorven’. Dit is, dunkt mij, geen kwestie van schoonheid, geen kwestie van smaak. De eenige vraag, die hier te pas komt, is deze: Moet het als waarheid aangenomen worden, dat de vergeving der zonden door Jezus' dood te verwerven was? Buitendien valt op de schoonheid van deze gedachte ook nog al iets af te dingen. Vindt Scholten de voorstelling leelijk van een God, die Jezus' dood als zoenoffer noodig heeft, er zullen anderen zijn, die weinig behagen scheppen in de voorstelling van een door God gemaakte wereld, waarin de echte godsdienst niet kan worden gesticht dan door den dood van den reinste onder de menschenkinderen. Slachtoffer van Gods wrekende gerechtigheid, slachtoffer van Gods inrichting der wereld: wij laten gaarne aan Prof. Scholten de keus, maar één van beide is Jezus dan toch geweest!

Daar Markus XI, 20-25 vroeger reeds behandeld werden, komen wij thans tot de laatste perikoop, Markus XIII, 9^{b} - 31.

Wij behoeven er evenwel niet lang bij stil te staan. Het argument is ook hier aan het onsamenhangende ontleend, maar wordt wel eenigszins beroofd van zijn kracht door Prof. Scholtens eigene opwerking, volgens welke deze ‘perikoop fragmenten bevat van een oorspronkelijk en op zichzelf staand apocalyptisch stuk’. Want wie zal zeggen of de schrijver van de oorspronkelijke schets het dan niet zelf in zijn geschrift opgenomen heeft. Dat die fragmenten èn onderling èn met zijn verhaal geen goed geheel vormen, kan evenzeer het gevolg zijn van de gedachteloosheid van dien schrijver als van latere interpolatie. Ware de hoogleeraar er in geslaagd om ons van het bestaan van interpolatiën te overtuigen, en hielden wij dan na aftrek van die interpolatiën een samenhangend geheel over, het ware iets anders. Nu wij daarentegen, op een paar onbeteekende uitzonderingen na, aan de hand van den hoogleeraar niet bij machte zijn geweest, om in zijn Proto-Markus interpolatiën te ontdekken, kunnen wij natuurlijk ook niet met Prof. Scholten zeggen, dat gebrek aan samenhang in deze laatste perikoop haar onwaardig maakt om een bestanddeel te zijn van de oorspronkelijke schets. Op grond van het door den hoogleeraar aangevoerde bestaat er (verg. zijn bl. 250) dus voor ons geen ‘grond om te gelooven, dat het geschrift van Proto-Markus zelf reeds aan interpolatiën had blootgestaan.’ En al ware die grond aanwezig, toch zou, - wij meenen het te hebben aangetoond, - d a a r m e e nog niet behoeven te worden erkend ‘de mogelijkheid, dat ook andere stukken, welker mythisch karakter niet wel strookt met den overigens nuchter-historischen inhoud van het Marcus-Evangelie, in de oudste historische schets nog niet voorhanden waren’. Wij hebben toch herhaaldelijk gezien, dat zelfs die ‘oudste historische schet', gelijk de hoogleeraar haar heeft afgebakend, zeer ver is van ‘een nuchter-historischen inhoud’ te hebben.

Wij zouden nauwlijks een ander bewijs daarvan noodig hebben dan het weinige, dat de hoogleeraar ons van Markus XIII laat. Van de 37 verzen zijn 25 weggevallen. In de twaalf,

die blijven, houden wij een Jezus over die, ofschoon waarachtig mensch, en niet meer, een voorspelling omtrent het lot van den tempel waagt (vs. 2), welke natuurlijk niet gelijk kan staan met de toepassing op een bijzonder gebouw van de algemeene wet der vergankelijkheid; die in elk geval, mochten vs. 1 en 2 niet echt zijn, nog tegen het einde van zijn leven bij zijne vertrouwdste discipelen de vraag niet onmogelijk heeft gemaakt: zeg ons wanneer deze dingen zullen zijn (vs. 4); die zichzelven voor den Messias verklaart door te verzekeren, dat valsche Kristussen zullen komen ‘onder zijnen naam (vs. 6)’; die in de toekomst leest en van een bepaald oogenblik in die toekomst verzekert, dat het nog niet het einde is (vs. 7); het daarna, ofschoon in strijd met deze verzekering omtrent hetgeen hem dan ook onbekend moest zijn, noodig vindt te zeggen, dat hij evenmin als de engelen in den hemel weet wat geen sterfelijk mensch kan weten, en, terwijl hij dit zegt, zich naast den Vader ‘den Zoon’ noemt (vs. 32). Ik vraag met eenige vrijmoedigheid of wij hier op ‘nuchterhistorisch gebied’ zijn, en of er eenige waarschijnlijkheid voor pleit, dat een geschrift, 't welk een joodsch leeraar, hoe verheven dan ook, zonder eenige bevreemding deswegens uit te drukken, zóo laat spreken, oorspronkelijk geenerlei mythische stukken zal hebben bevat.

Resultaat: men heeft in Proto-Markus geene noemenswaarde interpolatiën kunnen aanwijzen; en had men het gedaan, het geschrift van Proto-Markus zou er geen nuchter historisch karakter door hebben verkregen.

Maar wellicht is dit laatste besluit voorbarig. De hoogleeraar heeft althans een afzonderlijk deel van zijn onderzoek gewijd aan ‘de historische waarde van het evangelie naar Marcus.’ Wij hebben reeds den eenen en den anderen kanon nader bezien, die door den boog leeraar bij de bepaling van die historische waarde wordt gebruikt. Hier is er nog een, die onze aandacht bezig moet houden (bl. 272):

‘Zijn al deze woorden (Matth. XII, 39,41,42; Mc. XI, 28-33;

Matth. XI, 6; Mc. VIII, 12) echt, dan was de historische Jezus, hoe groote daden van menschenliefde hij, boven anderen toegerust met de ‘gave der gezondmaking,’ ook verrichtte, geen thaumaturg of wonderdoener en wilde het ook niet zijn’ [Wat die gave der gezondmaking betreft, verschillende teksten geven den hoogleeraar ‘grond, om als historisch vast te stellen, dat Jezus demonen uitgeworpen en onderscheidene a n d e r e genezingen volbracht heeft.’] ‘In zulk een stand van zaken is het ondenkbaar, dat de berichten aangaande de enorme wonderen, ook volgens Proto-Marcus, door Jezus verricht, van dezelfde dagteekening zouden wezen, als de stukken, welker historisch karakter aan geen billijken twijfel onderhevig is. Had Jezus zulke daden [die ‘enorme wonderen’] verricht, dan is het historisch onverklaarbaar, hoe zijne wonderzuchtige tijdgenooten zich nog beklagen konden, dat hij geene wonderen deed, Matth. XII, 39; Markus VIII, 12; en even onbegrijpelijk, hoe Jezus.... zijne wonderzuchtige tijdgenooten heeft gewaarschuwd zich niet aan hem te ergeren, Matth. XI, 6. Heeft Jezus die wonderen niet gedaan, dan wordt dit alles duidelijk. Wat Jezus verrichtte was voor de wonderzucht der Joden niet voldoende; dit deden anderen ook, en daarom was hij in de schatting van hen, die een wonderman begeerden, de Messias niet.’

Tegen dezen kanon valt het een en ander in te brengen.

1°. De hoogleeraar stelt een dilemma: zijn zekere uitspraken van Jezus echt, dan hebben de wonderverhalen geen historisch karakter. Wij geven het dilemma eens toe; wat volgt er uit? Mij dunkt, niets hoegenaamd. Ik kan het namelijk even goed omkeeren en zeggen: zijn die verhalen historisch, dan zijn die uitspraken niet echt. Ik kan hier toch niet naar persoonlijke voorliefde voor een al of niet wonderdoenden Jezus mijne keus inrichten. Noemt men de wonderverhalen reeds als wonderverhalen ongeloofwaardig, dan mag men zeker in de bedoelde uitspraken een bevestiging van dit gevoelen vinden; maar zoo lang ik die geloofwaardigheid nog in het

midden laat, mag ik de uitspraken niet als wapen gebruiken tegen de verhalen.

2°. Mocht ik dit wel doen, er zou veel meer uit voortvloeien dan de hoogleeraar er uit afleidt. Hij zegt: is Matth. XII, 39 echt dan is bijv. Markus IV, 35-41 niet historisch. Zal deze gevolgtrekking juist zijn, dan moet de volgende het ook wezen: Is Matth. XII, 39 echt, dan zijn Matth. XI, 20-23 onecht, en toch is de hoogleraar (bl. 26) van de echtheid dezer laatste drie verzen overtuigd. Inderdaad: Matth. XII, 39 leert, dat Jezus pertinent weigert, aan ‘dit boos en overspelig geslacht’ eenig ‘teeken’ te doen zien. Zijne prediking, indrukwekkender dan die van Jonas; zijne wijsheid, verhevener dan die van Salomo, moet hun volkomen genoeg zijn. Nu lees ik evenwel Matth. XI, 21, 22, 23, een Wee u, uitgesproken over Chorazin en Bethsaïda en Kapernaüm, omdat deze steden zich destijds nog niet bekeerd hadden, gelijk zelfs Tyrus en Sidon zouden gedaan hebben, ingeval in laatstgenoemde plaatsen dezelfde ‘krachten’ van Jezus ‘waren geschied’, als waarvan le eerstgenoemden getuigen waren geweest. Die krachten waren volgens Prof. Scholten exorcismen en andere genezingen door middel van de gave der gezondmaking. Een bekeering, toen reeds, van die drie steden alleen door den invloed zijner prediking, kon Jezus nog moeilijk verwachten en verwacht hij dan ook niet. Hij acht dat die bekeering reeds toen mogelijk ware geweest, omdat Chorazin, Bethsaïda en Kapernaüm krachten hadden gezien, die zelfs de inwoners van twee heidensche steden tot boete en berouw zouden hebben gebracht. Verzekert ons nu de hoogleeraar dat ‘Jezus in het doen van zulke werken niet alleen stond’ (bl. 270), dat ‘ook de leerlingen der Farizeërs en menschen, die niet tot zijne discipelen behoorden, krachten deden en demonen uitwierpen,’ ja dat ‘zelfs valsche profeten’ daartoe in staat waren, dan verkrijgen wij een bedenkelijke voorstelling van Jezus' karakter. Hij zal dan geëischt hebben, dat drie geheele steden, nadat zij van hem gezien hadden hetgeen zij, om zoo te spreken, van elk

ander, zelfs van valsche profeten, elken dag konden zien, zich op eens tot hem hadden bekeerd, en nu dit niet geschiedt, roept hij wee over haar en kondigt hij haar niets minder aan, dan dat zij ‘tot de hel toe nedergestort zullen worden.’ Dit is, wanneer Jezus niet hoogst onredelijk is geweest, - een onderstelling die de hoogleeraar anders voortdurend buitensluit,- ten eenemale ondenkbaar. Jezus stond tegenover de Farizeërs; Jezus en zijne discipelen doen geen andere krachten dan de Farizeërs of hunne leerlingen; en dan zal het iemand, neen, drie geheele steden, euvel kunnen geduid worden, dat zij op het zien van die geheel identieke krachten zich niet van de leer der Farizeërs tot de leer van Jezus bekeeren, ja die steden zullen daarvoor neerzinken in de hel!

Het woord Matth. XI, 21 vlgg. moet dus veel meer insluiten, en onder ‘krachten’ veel meer verstaan worden dan wat volgens den hoogleeraar destijds mannen van de meest uiteenloopende richting konden doen en werkelijk deden. Maar dan is het ook kwalijk te rijmen met Matth. XII, 39. Hoe? Chorazin, Bethsaïda en Kapernaüm hebben zulke krachten gezien als die inderdaad onbedriegelijke teekenen waren van de goddelijkheid van Jezus' zending; aan die steden kan en mag ‘verweten’ worden, dat zij zich op het zien van die teekenen niet en masse bekeeren (Matth. XI, 20 vlgg.), en dan zal Jezus elk teeken aan het boos en overspelig geslacht geweigerd hebben! (Matth. XII, 39). Dit laatste vers sluit de eerst genoemden evenzeer buiten, wanneer Prof. Scholten aan zijn eigen kanon getrouw blijft.

Ofschoon Matth. XI, 20 vlgg. ‘de krachten’ dus veel meer moeten zijn dan duiveluitbanning en andere genezingen, zoo hebben wij deze exegese niet eens noodig om den strijd van deze verzen met Matth. XII, 39 te doen uitkomen. Welke die ‘krachten’ dan ook geweest zijn, in elk geval moet Jezus zelf die krachten als onbedriegelijke teekenen van de goddelijkheid zijner zending hebben aangemerkt. Anders had zijn verwijt geen zin. Want de inwoners van Kapernaüm waren vol-

strekt niet ongevoelig gebleven voor het eenige, dat uit het aanschouwen van Jezus krachten voortvloeide, zoodra die krachten n i e t als teekenen van goddelijk, van onfeilbaar en uitsluitend gezag moesten worden opgevat. Hoogst leerrijk is hier de vergelijking met Matth. IX, 8, de laatste plaats die van Kapernaüm spreekt vóor Matth. XI, 20. Daar leest men (want IX, 1 in verband met VIII, 18 en 5 bewijst, dat wij hier te Kapernaüm zijn), daar leest men dan, dat de scharen, na getuigen te zijn geweest van de genezing van den geraakte, ‘zich verwonderd hebben en God verheerlijkten, die zoodanige macht d e n m e n s c h e n gegeven had.’ Volkomen juist besluit. Had Jezus daar verricht wat voor en met hem anderen daar ter plaatse ook reeds verricht hadden, dan vloeide uit de waarneming van Jezus' krachten ook hoegenaamd niets anders voort dan hetgeen IX, 8 zoo juist uitdrukt. Valt er nu tusschen IX, 8 en XI, 20 niets voor, en komt Jezus dan in den laatstgenoemden tekst den inwoners van datzelfde Kapernaüm een nederstorting in de hel voorspellen, dan moet hij hun verwijten, dat zij uit zijne krachten niet iets meer en iets geheel anders hebben afgeleid dan een verheerlijking van God wegens de macht door God aan menschen verleend; dan moet hij gemeend hebben dat uit zijne krachten iets voortvloeide, niet omtrent God en de menschen, maar omtrent hem persoonlijk. In dat geval heeft hij evenwel zijne krachten opgevat als teekenen van zijne zending. En waarom dan Matth. XII, 39 een teeken geweigerd? Bovendien was Jezus, naar de eigen onderstelling van den hoogleeraar, tot het verrichten van een bijzonder teeken verplicht. Huldigde hij eens het beginsel, dat krachten teekenen konden zijn (en hij huldigt dit Matth. XI, 20 vlgg.) en deden in zijn tijd allerlei slag van menschen de krachten die Prof. Scholten beschrijft, dan moest Jezus ook, zou uit zijne krachten iets bijzonders ten aanzien van zijn persoon voortvloeien, een bijzonder teeken verrichten. Daartoe, ik herhaal het, was Jezus dan tegenover zijne redelijke medeschepselen gehouden. Dat Jezus dit beginsel huldigde: krachten zijn teekenen, behoeft

geen betoog meer, anders had er vs. 20 moeten staan. ‘Toen begon hij de steden in welk hij het treffendst gepredikt had, te verwijten, omdat zij zich niet bekeerd hadden.’ ‘Wat Jezus verrichtte, was voor de w o n d e r z u c h t der Joden niet voldoende, dit deden anderen ook;’ schrijft de hoogleeraar, die met het Israël van Jezus' tijd weinig is ingenomen. Wij antwoorden: natuurlijk was hun dit niet voldoende sedert het Jezus niet voldoende was, dat zijne landgenooten die gevolgen trokken, welke alleen te trekken vielen, zoo lang Jezus niets meer deed dan wat anderen ook deden. En schrijft de hoogleeraar, dat Jezus' krachten niet voldoende waren voor de w o n d e r z u c h t der Joden: een, naar het mij voorkomt, onpartijdiger beschouwing zal liever getuigen, dat die gewone krachten niet voldoende waren voor de t r o u w der Joden jegens hunne in menig opzicht voortreffelijke leidslieden, welke zij niet voor Jezus konden verlaten indien hij, gelijk de hoogleeraar wil, niets buitengewoons deed, dat zijne goddelijke zending waarborgde.

Hoe weinig men buitendien exegetisch het recht heeft ‘krachten’ uitsluitend van genezingen te verstaan, blijkt ten overvloede uit Markus VI, 5: ‘hij kon aldaar geene kracht doen; doch hij.... genas weinige zieken.’ Ten opzichte van het krachten doen, is het genezen hier iets zeer ondergeschikts.

Er is dus geen ontkomen aan: heeft Jezus niets buitengewoons verricht, dan kan hij zonder groote onbilljkheid niet de plotselinge bekeering van drie geheele steden verlangen; en heeft hij wel iets buitengewoons verricht dan heeft hij ook soms de teekenen gedaan, die hij Matth. XII, 39 weigert.

3°. De onderscheiding tusschen ‘enorme’ en niet enorme ‘wonderen’ is onwijsgeerig. ‘Zonder twijfel’, schrijft de hoogleeraar bl. 269, heeft Jezus lichamelijke krankheden genezen, niet door eenige artsenij, maar krachtens zijne gave der gezondmaking, waarmee hij boven anderen was toegerust (bl. 272)’, maar een ‘thaumaturg was hij niet en wilde hij niet zijn’. Dit is geene tegenstelling. Bl. XI (in de Voorrede) laat de hoogleeraar het Opperwezen zeggen: ‘ik kan

geene vierkante cirkels maken, geen ezels doen spreken en geen gebakken visch uit niets scheppen,' ofschoon de hoogleeraar hoegenaamd niets daarvan weet, aangezien God nooit en nergens gezegd heeft, dat Hij dit niet doen kon. De 'ervaring der eeuwen', waarop de hoogleraar zich beroept, getuigt omtrent deze theologische waarheid niets, volstrekt niets; zij getuigt alleen, dat het niet gebeurt en naar de ons bekende wetten niet gebeuren kan, maar ontvouwt geenszins het dogma van Gods almacht. Evenwel, wanneer ik, in spijt van alle wel gekonstateerde ervaring aannam, dat een mensch toegerust kan zijn met de gave der gezondmaking en dus krachtens het bezit van die gave met goed gevolg tot een geraakte kan zeggen: Sta op, neem uw bed op en gaan henen naar uw huis (Matth. IX, 6), dan zou ik wijsgeerig ook geen bezwaar maken tegen het 'enorme' wonder van gebakken brood en gebakken visch te scheppen uit niets. Een logika die zegt: zonder twijfel heeft Jezus op zijn bevel een lamme doen wandelen, maar die tevens de vermenigvuldiging van brood en visschen naar het rijk der mythen verwijst, begrijp ik niet, allerminst wanneer die genezing en die vermenigvuldiging in dezelfde soort van geschriften worden vermeld.

4°. Maar, zal de hoogleeraar zeggen, dat is mijne logika ook niet. Matth. IX, 6 houd ik niet voor historisch; zie bl. 283. Inderdaad wordt dit feit aldaar ontkend. Wat blijft er dan evenwel van die gave der gezondmaking over, wat bepaaldelijk van de 'krachten', naar Matth. XI, 23, juist te Kapernaüm geschied, wanneer ten slotte elke bijzondere toepassing van die gave door den hoogleeraar verworpen wordt? En daarop schijnt het toch neer te komen:

Markus I, 23-28; de genezing van den bezetene: kristelijke symboliek (bl. 281).
Markus I, 40-45; de genezing van den melaatsche: niet historisch (bl. 282).
Markus II, 3-12; de lichamelijke genezing van den lamme: niet historisch (bl. 283).

Markus III, 1-6; de plotselijke genezing eener verdorde hand: niet historisch (bl. 285).

Markus III, 7^b, 8; 10-12; verschillende wonderen ook door aanraking: zij stonden wellicht niet in de oorspronkelijke schets (bl. 287).

Markus V, 1-20; de genezing van een bezetene: zoo als het daar ligt niet historisch (bl. 289).

Markus V, 25-34; de bloedvloeiende vrouw: dit verhaal kan voor historie gelden, onder voorbehoud, dat deze vrouw genezen werd, niet door een kracht, die onwillekeurig van Jezus uitging, ook niet door Jezus' wil en machtwoord, maar door ‘de kracht van haar geloof’, en bewijst dus niets voor Jezus' gave der gezondmaking (bl. 293).

Markus VII, 24=30; de kananeesche vrouw: ‘genezing uit de verte; een ondenkbaar wonder’. En ‘kan het historisch zijn dat Jezus een vrouw prijst, omdat zij vertrouwen had op Jezus' fysieke wondermacht?’ (bl. 298).

Markus VII, 32-37; de genezing van een doofstomme en een blinde: ‘een historisch karakter draagt dit verhaal niet’ (bl. 301) evenmin als IX, 14-27.

Markus X, 46^b - 52; de blinde te Jericho: ‘een historisch karakter draagt dit verhaal niet, evenmin als de overige berichten omtrent de genezing van blinden’ (bl. 309).

Nu blijft nog over als proeve van bijzondere genezingen:

Markus I, 30-31; de genezing van Simons moeder; maar niet door de hand a a n t e r a k e n (Matth.); alleen door die hand te v a t t e n .

Het zou toch belangrijk zijn te vernemen, hoe op grond alléen van dit verhaal en van een paar algemeene verklaringen ‘Jezus genas kranken’, de historikus het recht kan hebben om te zeggen, dat Jezus ‘zonder twijfel’ krachten gedaan en onderscheidene andere genezingen volbracht heeft, vooral wanneer men bl. 235 leest: ‘de mythische verhalen, die Mattheus met het Marcus-evangelie gemeen heeft, zijn naar denzelfden maatstaf te beoordeelen. - De oorspronkelijke schets die,

volgens Holtzmann ook de Bergrede zal hebben bevat, heeft dus door Prof. Scholten van hare mythische bestanddeelen niet gereinigd kunnen worden.

Wij komen thans tot 's hoogleeraars gevoelen over de Bergrede. In het algemeen is zijn oordeel gunstig, reeds omdat hij haar ontleend acht aan de logia kuriaka. Bl. 338 leest men: ‘in den kanonieken Mattheus vindt men een aantal serieën van spreuken en gelijkenissen, die het innerlijk karakter van echtheid met zich voeren. De zoogenaamde interne kritiek schijnt dus hier ook bij Prof. Scholten te beslissen. Bl. 325, waar ‘de historische waarde van het Mattheus-evangelie aan het licht zal treden’, wordt dan ook tot de historische bijzonderheden die wij aan dat evangelie danken ‘de hoofdinhoud’ der Bergrede gebracht ‘met uitzondering van V, 19; VI, 14, 15 en VII, 22-23. Deze rede, wordt verder verzekerd, bevat spreuken, die, bij onderscheidene gelegenheden uitgesproken, door Proto-Mattheus verzameld waren, en hetzij reeds door hemzelven, hetzij door den lateren redactor kunstmatig tot een geheel verbonden en door laatstgenoemde onhistorisch voorgesteld worden als een Bergrede.’ Het gewone resultaat dus: kader en samenhang onhistorisch, enkele onechte bestanddeelen; het overige betrouwbaar, daar het den stempel der echtheid vertoont.

Wat die onechte bestanddeelen betreft, in Prof. Scholten's geschrift het Paulinisch Evangelie bl. 74 worden zij uitgemonsterd. Nadat de schrijver heeft aangetoond, dat de redaktie bij Mattheus oorspronkelijker is dan die van Lukas, gaat hij voort: ‘In de rede bij Mattheus worden een aantal spreuken aan de oorspronkelijke logia toegevoegd, die kennelijk het karakter van latere interpolatie dragen. Van dien aard zijn de woorden Matth. V, 18, 19, als strijdig met de vervulling of de hoogere ontwikkeling der wet, Matth. V, 17, en met de toepassing van dit beginsel, Matth. V, 31, 32, 34, 38, waar Jezus niet slechts ‘een iota of tittel’ van de wet, maar geheele geboden: omtrent de echtscheiding, den eed en

de wedervergelding, opheft. Geldt dit van vs. 18, hetzelfde bezwaar drukt in nog grootere mate op de uitspraak in vs. 19, dat ‘wie een dezer minste geboden zou ontbinden en de menschen alzoo leeren, een ‘de minste’ in het koninkrijk der hemelen zou genoemd worden. In deze woorden wordt daarenboven een antinomisme bestreden, dat in de dagen van Jezus niet bestond. Ook sluit vs. 20 niet goed aan vss. 18 en 19 en zou, blijkens het voegwoord w a n t , vs. 20, de Sehriftgeleerden en de Farizeërs het verwijt gelden, dat zij de menschen leerden de geboden der wet te verontachtzamen, wat met het verband in strijd is.... Zijn de geïncrimineerde verzen van later oorsprong, dan spreekt hier niet Jezus, maar heeft de joodsch-christelijke evangelist.... hiermeê bedoeld Paulus.... Hetzelfde geldt van Mattheus VII, 6.... Matth. VII, 15 ligt het voor de hand.... eene waarschuwing tegen de Paulinisten te lezen.’

De bewijsvoering komt ons niet overtuigend voor. Wanneer de authentie der Bergrede vaststond, zou men wellicht zoo mogen redeneeren. Is die rede misschien een geheel vrije kompositie, dan mag men uit het gebrek aan samenhang of aan de historische toespelingen geen argument ontleenen om te bewijzen, dat de verzen, waarin zij voorkomen, geinterpoleerd moeten zijn. Om slechts iets te noemen: iemand is gedachteloos genoeg geweest om in hetzelfde stuk zoowel V, 18 en 19 als vss. 31-34 op te nemen. Een latere redaktor kan, maar de oorspronkelijke samensteller kan evenzeer zoo sachteloos zijn geweest. Of de Bergrede woorden van Jezus bevat, of zij met zijn onderwijs iets heeft uit te staan, dat is het punt in kwestie, dat door Prof. Scholten evenwel niet behandeld wordt. Of liever: op een zeker gevoel af neemt hij aan, dat het wel zoo wezen zal.

Hetzelfde doet Reuss in zijne nieuwe bijbelvertaling L a S y n o p s e (1876) bl. 191: ‘Il n'y a pas une ligne, pas un mot qui ne porte le cachet de l'originalité, de l'absolue vérité, de la conception la plus sublime, du sentiment le plus admi-

rable. Si quelque part la tradition, qui nous a conservé les souvenirs du passage de Jésus sur la terre, porte avec elle la certitude, la preuve de sa fidélité, c'est bien ici.' Hoe lichtvaardig dit oordeel is, zal ons later blijken. In zijne G e s c h i c h t e J e s u (1876) bl. 399 laat Hase zich op dezelfde wijze hooren: 'Beide Reden (bij Mattheus en bij Lukas) sind daher... schriftstellerisch componirt... aber aus Werkstücken, die den scharfen Stempel ihres Ursprungs tragen, über einander gethürmt wie eine cyclopische Mauer aus Granitblöcken, auf jedem das Namenszeichen: Jesus Nazarenus!' Niets dan een frase!

Wij behoeven ons onderzoek naar de methode der nieuwere kritiek niet verder voort te zetten. Welke groote diensten die kritiek, met name in ons vaderland bij monde van Prof. Scholten en anderen, ons ook bewezen heeft, zij schijnt nog niet altijd aan haar eigen beginsel onwankelbaar getrouw te blijven, dat geen ander is dan dat der waarneming en ervaring, en deze ontrouw schijnt mij vooral te wijten aan hare zeer verklaarbare zucht om tot een bevredigend historisch resultaat te komen ten aanzien van den vermoedelijken stichter des kristendoms, Jezus van Nazareth. Het is goed dat de kritiek zich vrij heeft gemaakt van de oude dogmatiek, maar het zou haar ondergang zijn, wanneer zij in den dienst trad eener nieuwe theologie, en ten haren behoeve de aannemelijkheid van het een of ander Kristusbeeld te bewijzen had. Het onderzoek is niet ver genoeg gevorderd om ons het recht te geven, reeds nu een samenhangende voorstelling van het leven van Jezus te beproeven.

Als bewijs voor deze stelling behoef ik slechts op het volgende verschijnsel te wijzen. Drie zelfstandige en scherpzinnige geleerden, Scholten, Holtzmann en Zeller, komen tot een zeer verschillend resultaat, waar het de bepaling geldt van de hoofdbronnen voor onze kennis van den historischen Jezus. In zijn P a u l i n i s c h E v a n g e l i e schrijft Scholten (bl. VIII): 'Het nu voltooide eritisch onderzoek stelt ons in staat de geschie-

denis van het oorspronkelijk Christendom genetisch te behandelen. Aan de Evangeliën ligt ten grondslag de oorspronkelijke traditie aangaande Jezus' leer en leven, waarvan de eerste schriftelijke opteekening geschiedde en bewaard bleef, deels in eene spreukverzameling, die in het canonieke Mattheus-evangelie, zij het ook fragmentarisch nog voorhanden is, deels in een korte schets, waarvan de oorspronkelijke gedaante nu eens bij Deutero-Mattheus dan weder bij Markus doorschemert. Aan deze twee bronnen ontleene men de stof om het historisch beeld van Jezus van Nazareth te schetsen.' Het derde evangelie, dat van Lukas, komt hier dus niet in aanmerking voor het schetsen van het historisch beeld van Jezus. Geen wonder, Lukas heeft (bl. 396) 'hoofdzakelijk uit de evangeliën naar Marcus en Mattheus zijn verhaal samengesteld'. Bl. 397 wordt nog bericht, dat hij uit verschillende bronnen compileerde en de hem ten dienste staande stof zoo goed mogelijk trachtte te rangschikken, ofschoon hem dit in menigerlei opzicht niet gelukt is.' Te zamen genomen zijn volgens Prof. Scholten die bronnen: Proto-Markus, Trito-Mattheus (bl. 398), 'andere schriften'. De kompilator tevens redactor 'volgde niet de critische methode van onzen tijd (bl. 400).... Wat niet Paulinisch was, kon (volgens Lukas) ook niet door Jezus gezegd en gedaan of met hem voorgevallen zijn. Jezus had (volgens Lukas) reeds bij voorbaat het Paulinisch Evangelie met woord en daad gepredikt (bl. 401)... de geheele evangelische geschiedenis werd (door Lukas) naar het Paulinisch Christus-ideaal bewerkt en eene apologie van het Paulinisme, en de Christus van Paulus tot den Christus der historie gemaakt' (bl. 402). Gelijk na dit alles te verwachten was, 'stond (bl. 409) de schrijver (Lukas) reeds op een betrekkelijk grooten afstand in tijd van het tooneel der gebeurtenissen, door hem vermeld (tusschen 90 en 138)'; en bl. 420 wordt dan ook met zoovele woorden gezegd, dat 'de methode van Lukas geenerlei Waarborg oplevert voor de historische juistheid zijner berich-

ten'... 'Voor den hedendaagschen biograaf is dus het derde evangelie voor de historische kennis van Jezus eene onvruchtbare bron' (enkele historische bijzonderheden niet medegerekend).

Nu hebben wij reeds vernomen dat men naar Holtzmann, (zie boven) het 'aggregaat van edelgesteenten, namelijk de redenen van Jezus, vooral bij Lukas, nog in zijn oorspronkelijken toestand vindt. Bij Zeller, die van Holtzmann's Proto-Markus niet hooren wil, vindt men weder een voorstelling, die van de zienswijze der beide genoemde geleerden afwijkt.

Zeller noemt namelijk in zijne Vortraege und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, tweede uitgave, bl. 497, Lukas op één na den oudste der vier evangelisten. Al ware Lukas de laatste der Synoptici, hij heeft in elk geval geheel of ten deele de bronnen voor zich gehad, waaruit de beide andere hadden geput (bl. 498), zoodat ook van Lukas zou kunnen gezegd worden wat Prof. Scholten van Mattheus en Markus verzekert, dat namelijk de oorspronkelijke gedaante van de primitieve evangelie-schets ook bij hem doorschemert, in welk geval men met evenveel recht Lukas als de beide andere synoptici, ofschoon onder gelijk voorbehoud, als bronnen voor het historisch beeld van Jezus mag gebruiken. Over die oorspronkelijke schets zijn de beide genoemde geleerden het ook niet eens. Terwijl Prof. Scholten gemeend heeft in Proto-Markus de mythische bestanddeelen te kunnen uitmonsteren en zoo de oudste nuchter historische oorkonde te kunnen vinden, schrijft Zeller t.a.p. 'die erste derartige Darstellung kann nach allem bisherigen gleichfalls nur eine abgeleitete und durchaus keine streng urkundliche Geschichtsquelle gewesen sein'. Met deze laatste opmerking heeft zelfs de vraag, bij wien der synoptici wij die 'erste Darstellung' met de betrekkelijke grootste zuiverheid wedervinden, veel van haar belang verloren. Een niet 'streng urkundliche Geschichtsquelle' in den relatief zuiversten toestand te bezitten, - wien

kan het bijzonder veel schelen? Doen wij evenwel opmerken, dat terwijl Zeller volkomen eenstemmig is met Prof. Scholten hierin, ‘dass wir bei Lukas keine treue Nachbildung des Urevangeliums zu suchen haben,’ Zeller van de meening, volgens welke het evangelie van Markus het dichtst bij het echte ‘Urevangelium’ van Markus, den leerling van Petrus, zou staan, eenvoudig schrijft: ich glaube nicht (bl. 500) dass es jemals gelingen wird, die Bedenken, die dieser Ansicht im Wege stehen, wirklich zu entkräften’. De beweerde aanschouwelijkheid van Markus, die volgens Zeller velen geïmponeerd heeft, is naar het gevoelen van dienzelfden geleerde ‘eine ganz und gar gemachte’ (bl. 507), hetgeen weer bewijst hoe ver men met die subjektieve oordeelvellingen omtrent hetgeen al of niet verdicht kan worden, komen kan. Merkwaardig is ook in ditzelfde opzicht, dat Renan in de verhalen van den vierden evangelist bepaald den ooggetuige meent te herkennen, hetgeen, gelijk men weet, de ergste ketterij is, die men voor de rechtbank der nieuwere kritiek belijden kan en een onderstelling, waarvan Zeller niet aarzelt te zeggen: ‘sie ist zu einer vollkommenen wissenschaftlichen Unmöglichkeit geworden’; terwijl Zeller in éénen adem getuigt, dat ‘Züge; bei denen die schriftstellerische Erfindung so handgreiflich ist, wie bei dem ungenähten Rock Christi, Renan geradezu als Beweis für die Augenzeugenschaft des Erzählers dienen müssen’.

Zulke ervaringen zijn toch bij uitnemendheid geschikt om deze geheele soort van kritiek, ik bedoel dit afgaan op indrukken van geloofwaardigheid en echtheid, als thans nog ongeoorloofd te doen aanmerken. Hoe kan ik aan zulke indrukken eenig vertrouwen schenken, hoe kan ik dus de minste waarde er aan hechten, wanneer ik ze bij even bevoegde onderzoekers zoo verschillend vind! Zegt een man als Renan: hier proef ik een ooggetuige, en een man als Zeller ter zelfder plaatse: hier vind ik handtastelijk verdichting, dan is het eenige wettige besluit: Renan en Zeller spreken over zaken,

waar zij niets van weten. Want wat al of niet verdicht kan worden, wij bezitten nog geen algemeene wet, die daarover beslist.

II

Wij willen nu nog met eenige uitvoerigheid stilstaan bij een der allerjongste werken, die over de evangelische geschiedenis zijn uitgekomen: DAS LEBEN JESU in urkundlicher Darstellung. Eine kritische Bearbeitung des Evangeliums nach Marcus, Matthaeusu. Lucasmit Einleitung und Erläuterungen von Carl Wittichen, Jena, Hermann Dufft, 1876. De schrijver begint zijn boek, dat evenzeer van de bekende kritische beginselen der moderne theologie uitgaat, met een paragraaf, getiteld: die geschichtliche Grundlage des Lebens Jesu, waarin hij alles bijéenbrengt, wat buiten de kerkelijke en apokriefe geschriften omtrent Jezus en zijne eerste aanhangers voorkomt. Hij wil uitgaan van het optreden der kristelijke gemeente in de romeinsche wereld, en wat hij daarvan te weten kan komen aanvullen met de berichten van de oudste, kristelijke getuigen over het leven van Jezus en den invloed die van hem is uitgegaan, zoowel als met zulke dokumenten over het geloof, het leven en den toestand der eerste kristenheid, die ons het recht zullen geven tot gevolgtrekkingen of onderstellingen omtrent den persoon en de werkzaamheid van Jezus. De schrijver hoopt door dit een en ander in staat te worden gesteld om tot een gegrond oordeel te komen over den geschiedkundigen inhoud van onze drie eerste evangeliën.

Het bericht van Tacitus, Annales 15, 44 komt natuurlijk in eerste plaats ter sprake. Het wordt voor geloofwaardig gehouden, al is het aan Seneca geheel onbekend, Het lijdt evenwel aan innerlijke onwaarschijnlijkheid. ‘De groote brand van Rome in 64 werd door een deel der openbare meening aan Nero toegeschreven. Toen gaf Nero hen als de brandstichters aan,

die men gewoonlijk kristenen noemt en die wegens daden, die hunne minachting van den staatsgodsdienst aan den dag legden, verafschuwd werden.' Is dit niet volkomen onzin? De beide verzekeringen moeten geacht worden naar des schrijvers bedoeling met elkander in verband te staan. Het verband is evenwel geheel denkbeeldig. Indien Nero zulk een naam had, dat men hem van brandstichting verdacht, wat kon het hem dan baten of hij de verdenking op anderen deed rusten? Het baatte hem, naar Tacitus' eigene verzekering, zoo weinig, dat toen de kristenen onder de hevigste folteringen bezweken, zij de algemeene deelneming opwekten wijl 'zij niet voor het algemeen welzijn, maar voor de bevrediging van den moordlust van een enkele hadden moeten sterven.' Van de andere zijde, indien Nero zich oppermachtig genoeg voelde om eenige wijken van zijne stad in brand te steken en om menschen ter dood te laten brengen, van wie de menigte erkent dat hun dood niet door het algemeen welzijn gevorderd werd, hoe kon hij dan zooveel gewicht hechten aan hetgeen de openbare meening hem al dan niet toeschreef? Zegt men dat hij een doelwit wenschte te geven aan de ontevredenheid, die de brand veroorzaakt had, een afleiding aan het misnoegen des volks, en ten dien einde de aandacht vestigde op menschen, die wegens hun godslasterlijk gedrag reeds gehaat waren, dan blijft men schuldig te verklaren, hoe die impopulaire kristenen plotseling de voorwerpen van het medelijden der menigte worden, en vooral: hoe die menigte op eens tot het inzicht kwam, dat het openbaar welzijn den dood van die godslasteraars volstrekt niet vorderde. - In de tweede plaats begrijpt men niet, waarom, indien de kristenen zich inderdaad reeds lang aan 'f l a g i t i a' hadden schuldig gemaakt, en dit zoo bekend was, dat zij algemeen verafschuwd werden, Nero zulk een bepaalde aanleiding heeft moeten afwachten om hen te straffen. Kon dan een romeinsch keizer misdadigers jegens den godsdienst van den Staat niet treffen, zonder eerst hen van iets anders te beschuldigen waarvan, blijkens het gerucht dat zich omtrent

Nero had verspreid, en blijkens het gevoel, dat zich van de toeschouwers bij hunne martelingen meester maakte, elk wist dat zij het niet hadden gedaan?

Tacitus verhaalt daarop, dat de naam k r i s t e n e n afgeleid is van Kristus, die onder Pontius Pilatus ter dood werd gebracht, en gaat dan voort: de voor het oogenblik onderdrukte vloekwaardinge dweperij is evenwel weder te voorschijn gekomen, niet slechts in Judea, de bakermat van dit ongeluk, maar ook in de hoofdstad, waar alles wat afschuwelijk en schandelijk is van alle kanten samenkomt en een aanhang verwerft. Van waar kende Tacitus deze bijzonderheden: de oogenblikkelijke onderdrukking van deze dweperij, haar vloekwaardig karakter? Waartoe deze gelegenheid aangegrepen om Rome als de vergaderplaats van allerlei booswichten te brandmerken? De omstandigheid, dat een oostersch bijgeloof in Rome aanhangers had gevonden, was toch niet zulk een ongehoord feit, dat het een verklaring noodig had. Letterlijk genomen, zegt Tacitus bovendien, dat de kristelijke dweperij ook in Rome weder te voorschijn was gekomen. - Ten derde vernemen wij, dat men gevangen heeft genomen eerst hen, die bekentenis aflegden, daarna een groot aantal menschen naar aangifte van de eerstgenoemden. Hebben die eerstgenoemden bekentenis afgelegd, nadat men hen reeds gearresteerd had? Zijn zij de verklagers geworden van hunne broederen? - Maar het fraaiste moet nog komen. Dit groote aantal menschen wordt ‘veroordeeld, niet wegens de hun te laste gelegde beschuldiging’, maar ‘odio generis humani convicti’, door sommigen vertaald: ‘overtuigd van haat jegens het menschelijk geslacht’, door anderen: ‘om hun bij het menschelijk geslacht gehaat te maken’ of: ‘omdat zij door het menschelijk geslacht gehaat waren’. Menschenbaat? Maar wordt iemand daarvan voor een rechtbank overtuigd? Om hen gehaat te maken? Het was dom overlegd, want men maakte ze inderdaad tot voorwerpen van medelijden. En wat scheelde het Nero, of men een sekte haatte? Genoeg, dat de

straf afschrik inboezemde van hunne ‘flagitia’. Door den haat van het menschelijk geslacht? Zonderlinge overdrijving! Eindelijk: zij sterven onder den hoon des volks, en niettemin wekken zij deelneming: dit toch schijnt het slot te zeggen, in zoover het te begrijpen is.

Zoolang een fragment, voorkomende in het werk van een geschiedschrijver als Tacitus, tot zulke vragen en moeilijkheden aanleiding geeft, kan men het niet eenvoudig voor een historisch bericht aanzien, en is het vermoeden gewettigd, dat wij hier met een verhaal te doen hebben van kristelijken oorsprong. Dan wordt al het onhandige in het verhaal duidelijk. De kristenen wisten natuurlijk nauwkeurig, dat Kristus onder Pontius Pilatus gestorven was. Zij hadden er belang bij, het zoo voor te stellen, als of de keizer op een bijzondere gelegenheid had moeten wachten om hen te treffen. Zij vonden het aangenaam, Rome door een eigen geschiedschrijver van Rome als het hol te laten bestempelen van het uitschot der menschheid. Zij moesten zoo scherp mogelijk laten uitkomen, dat hunne eerste martelaars gestorven waren, niet wegens een misdaad die hun te laste was gelegd, maar ten gevolge van een algemeenen, en daarom reeds onredelijken haat. Zij konden dien laatsten trek, de deelneming der toeschouwers, niet missen. Het eenige, dat bij deze onderstelling nog onverklaard blijft, is de bijzonderheid, dat eenige kristenen in grooten getale hunne medebroeders zouden hebben aangegeven. Maar misschien is deze mededeeling het gevolg van de tweespalt, die in de kristelijke gemeente van Rome heerschte. Wat verhindert ons aan te nemen, dat het verhaal van Tacitus als overlevering reeds in de kristengemeente leefde, door haar aan Tacitus werd verstrekt, en door dezen geschiedschrijver, met zijn bekend gebrek aan kritiek, zijne even bekende voorliefde voor geruchten en voor sterk sprekende kleuren, gretig werd overgenomen en bewerkt, toen hij de schildering van Nero's tijdvak ondernam. Hem was de zaak zelve onverschillig, maar het tafereel in het park van Nero wilde de historieschilder niet missen.

Dat hem de zaak zelve onverschillig was, blijkt, dunkt mij, uit de kortheid en onduidelijkheid der mededeeling. Wanneer de vervolging van kristenen te Rome in het jaar 64 een gebeurtenis was, belangrijk genoeg, om door Tacitus' in zijne annalen te worden meegedeeld, dan begrijpt men niet, hoe diezelfde Tacitus in het eerste vierde der tweede eeuw het niet de moeite waard heeft gevonden meer van die kristenen mede te deelen. Had hunne gemeente in 64 reeds een zelfstandig bestaan en had men in de hoogste kringen reeds notitie van haar genomen, dan kon Tacitus een halve eeuw later toch wel iets meer van haar te weten komen dan die hopelooze algemeenheden, die hij omtrent haar opdischt. Heeft hij dus het bericht geschreven, dan heeft hij zich met dat algemeene en nevelachtige tevreden, met andere woorden: dan heeft hij in de zaak geen belang gesteld.

Maar veel aannemelijker blijft in mijn oog de onderstelling, dat hier een kristelijke overlevering door Tacitus zonder eenige kritiek werd overgenomen. In beide gevallen heeft het verhaal geenerlei historische waarde. Wat men in Tacitus' tijd werkelijk van de kristenen te Rome wist, blijkt uit Suëtonius, die de onkunde zoover drijft, dat hij Joden onder Keizer Claudius uit de hoofdstad laat verdrijven, omdat zij op aanstoken van Chrestus voortdurend oproerig waren. Het is evenwel mogelijk, dat hij met Chrestus niet Kristus bedoelt. Maar dan heeft in elk geval zijn stilzwijgen over de kristenen groote beteekenis.

Van nog veel grooter beteekenis moet men het volstrekte stilzwijgen van Josefus noemen. Het is zelfs een onoverkomelijk struikelblok voor allen, die met Wittichen naar een ‘geschichtliche Grundlage’ van een leven van Jezus zoeken; hetgeen men reeds zeer vroeg in de kristelijke gemeente zoo diep heeft gevoeld, dat men voor een p i a f r a u s niet is teruggedeinsd en eenvoudig berichten omtrent Jezus en Jakobus bij Josefus heeft geïnterpoleerd. Niemand, die dit thans meer tegenspreekt. Een onoverkomelijk struikelblok! Inderdaad; zie hier een geschiedschrijver, zelf Israëliet, handelende

over de geschiedenis van zijn volk; een jongere tijdgenoot van Jezus; hij houdt zich bezig met de dagen, waarin Jezus geacht moet worden opgetreden te zijn en geleeraard te hebben; hij spreekt over Johannes den Dooper, hij spreekt over Herodes, en hij zegt geen woord over de dingen, die, volgens het Nieuwe Testament, in geen hoek waren geschied, geen syllabe over Jezus.

Hoe men op het standpunt van een kritiek, die ze niet wil laten liggen, zulke' struikelblokken weet uit den weg te ruimen, kan de lezer zien bij Wittichen, bl. 4. Het heeft plaats aan het eind van een noot: ‘Het stilzwijgen van Josefus over Kristus en het kristendom is ten volle te verklaren uit zijn streven, om al wat den Romeinen in de joodsche geschiedenis aanstoot kon geven, uit te schiften of te bedekken.’ Wittichen verzuimt evenwel, zelfs met een woord aan te toonen, wat er dan in de geschiedenis van Jezus was, dat voor de Romeinen zoo bijzonder aanstootelijk moest zijn, aanstootelijker dan menige andere bladzijde die thans in Josefus' werk wordt gelezen. De geschiedschrijver, die er geen bezwaar in vond om uitvoerig van het fanatisme te berichten, dat Jerusalems ondergang verhaastte, welke aanleiding kon hij vinden, om te zwijgen van den Rabbi in wien sommigen den Messias hadden begroet; welke andere aanleiding dan dat er inderdaad van dien Rabbi niets te verhalen viel?

De bekende brief van Plinius wordt door Wittichen insgelijks tot de ‘geschichtliche Grundlage’ van het Leven van Jezus gerekend. Natuurlijk zonder eenig recht. De brief is van het jaar 112 en vermeldt wel het een en ander over de kristenen, maar niets over Jezus van Nazareth. En al ware het beter hiermee gesteld, wat zou het baten? In 112 was er reeds een overlevering omtrent zijn persoon en leven in omloop. Een bericht omtrent Jezus in dien brief zou dus nooit voor iets anders mogen worden gehouden dan voor een weerklank van die overlevering, tenzij in de persoonlijkheid van den schrijver de waarborg gelegen ware, dat zijn bericht

de beteekenis heeft van een zelfstandige bron. Maar, gelijk ik zeide, deze geheele overweging komt bij Plinius niet te pas. Hij spreekt enkel over de aanhangers van Jezus. Mogen wij nu uit hetgeen hij van hun geloof omtrent Jezus mededeelt besluiten tot hetgeen Jezus zelf geweest is, dan kunnen wij de zaak veel korter afdoen; immers de evangeliën raadplegen, die ons ook mededeelen wat onder de aanhangers van Jezus omtrent hem werd geloofd.

Maar nu die brief zelf! Voor Wittichen schijnt hij geene moeilijkheden op te leveren. Ik verkeer niet in zijn geval. Plinius begint met te zeggen, dat hij het gerechtelijk onderzoek, waar het kristenen gold, nooit heeft bijgewoond, daar hij eerst sedert een jaar in Bithynië is. Dit is alles behalve duidelijk. Had het onderzoek wel plaats gegrepen, maar had hij het nooit bijgewoond? Voor wien was dan de instruktie geschied? En waarom stelt hij dan nu zooveel belang in een aangelegenheid, die hem niet aangaat? Had er in dat jaar in het geheel geen proces tegen de kristenen plaats gevonden, en had Plinius een geheel jaar Bithynië kunnen besturen zonder kristenen te ontmoeten, van waar dan nu op eens zijne behoefte aan vaste regelen voor de rechtspleging ten hunnen aanzien? Was Plinius in het algemeen zoo onbedreven, dat hij volstrekt niet door eenige analogie zich kon laten leiden en omtrent allerlei bijzonderheden van den keizer inlichting moest vragen? Nooit heeft hij kristenen voor zijn rechtbank gehad, en toch weet hij reeds, dat zij niet allen over één kam geschoren kunnen worden; dat er bij zijn, die te onnoozel mogen heeten om de verantwoordelijkheid te dragen van de sekte, waartoe zij behooren; dat er naamkristenen bij zijn, die zich van den romeinschen staatsgodsdienst niet afzonderen. - Nooit, nog eens, heeft hij een proces tegen de kristenen te instruëeren gehad en onmiddellijk daarop verhaalt hij zelf aan den keizer hoe hij ze tot hiertoe altijd geïnstrueerd heeft. Hij vraagt, blijkens hetgeen hier volgt, naar den bekenden weg. Tot nog toe, zoo verzekert hij, d.i. dus gedurende het eerste jaar van zijn

verblijf in Bithynië, heeft hij, zoodra kristenen voor hem gebracht werden, hun herhaaldelijk, en ten slotte onder bedreiging met den dood, de vraag voorgelegd, of zij kristenen waren; hen, die daarbij bleven (niet herriepen), ter dood laten brengen, of naar Rome opgezonden, wanneer zij romeinsche burgers waren, daar toch in elk geval hunne onbuigzame hardnekkigheid strafbaar was. Wat dit laatste beteekent, begrijp ik niet. Wat is dit: ‘in elk geval’? Indien het kristen zijn zulk een misdaad was, dat kristenen, die geene romeinsche burgers waren, terstond door hem ter dood werden veroordeeld, dan behoefde hij zich toch waarlijk niet te verontschuldigen, zoo hij kristenen, die wel romeinsche burgers waren, naar Rome opzond, noch een beroep te doen op hunne hardnekkigheid. Ook schijnt uit de woorden van Plinius te moeten worden opgemaakt, dat een romeinsch burger in de provinciën, niet naar Rome kon, maar derwaarts moest gaan, zoodra hij van ‘flagitia’ beschuldigd was, geheel in strijd met Handelingen XXVI, 32, waar koning Agrippa tot Festus, die in Judea de betrekking bekleedde, welke Plinius in Bithynië vervulde, zegt als iets dat van zelf spreekt: Deze mensch (Paulus, een romeinsch burger) kon losgelaten worden, indien hij zich niet op den keizer beroepen had. Volgens dezen tekst had Festus aan het proces een eind kunnen maken, indien Paulus het gewenscht had. - Toen het bekend was geworden, zoo bericht Plinius verder aan den keizer, dat hij op deze wijze tegen de kristenen te werk ging, had hij, terwijl de gevallen waarin hij met kristenen te doen had talrijker werden, een anonieme akte van beschuldiging ontvangen met een lijst van diegenen, die ontkenden dat zij ooit kristenen waren geweest. Wie maakt zich een denkbeeld van zulk een lijst? Daarop hebben de namen kunnen staan van al de inwoners van de provincie Bithynië, met uitzondering alleen van de moedige belijders van Jezus' naam; want op die uitzondering na zullen al de anderen wel geloochend hebben, dat zij ooit kristenen waren geweest. Had men hier

met een historisch geschrift te doen, waarin de geschiedschrijver ter loops stil stond bij hetgeen hier verhaald wordt, dan zou men zijn bericht door de verbeelding kunnen aanvullen en trachten op die wijze er het ongerijmde van te verminderen. Maar het is een stuk van een gouverneur aan zijn keizer, opzettelijk geschreven om den keizer in deze aangelegenheid te raadplegen. Waren romeinsche gouverneurs zulke stumperts, dat zij zich zoo onbeholpen moesten uitdrukken? Waagde men het destijds zulke wartaal naar Rome op te zenden?

Nog zijn wij niet aan het einde. Zij, die ontkenden dat zij ooit kristenen geweest waren: wij nemen dan aan dat bedoeld wordt: zij, op wie de verdenking rustte, maar die deze verdenking van zich afwierpen, worden voor Plinius gedaagd. Eenigen onder hen lasteren Kristus en worden ontslagen; en de gouverneur acht het gepast, den keizer mede te deelen, dat dit lasteren van Kristus niet met de gewone manier van doen van de werkelijke kristenen overeenkwam. Inderdaad! Gelijk hij zooeven van naamkristenen wist te spreken, zoo hier van wezenlijke kristenen. Onder degenen die thans voor de rechtbank Kristus lasterden, waren er die erkenden voor jaren kristenen te zijn geweest, en van dezen had hij dan gehoord wat de kristenen eigenlijk deden. Hun gansche schuld of dwaling, - wat nauwkeurige onderscheiding maakt de gouverneur ten aanzien van een sekte, waarvan hij een jaar lang niets gemerkt had! - bestond in het volgende: op een bepaalden dag voor zonsopgang bijeen te komen om ter eer van Kristus, alsof hij een God ware, een loflied aan te heffen en zich onder eede te verplichten, geen misdaad als diefstal, roof of echtbreuk te begaan, trouw en eerlijk te zijn. Daarop gingen zij uitéen, maar verzamelden zich later weder om gewone en onschuldige spijzen te gebruiken. Maar ook dit hadden zij (wie?) nagelaten sedert de afkondiging van het keizerlijk edikt tegen geheime, godsdienstige genootschappen. Wie had dit nagelaten? Men zou denken: de kristenen. De

kristenen vormen evenwel het subjekt niet meer, maar zij, die vroeger kristenen geweest waren, waaronder sommigen, voor wie dit tot een verleden behoorde, dat reeds het vierde eener eeuw achter hen lag. Hadden zij voor meer dan vijfen twintig jaren die gehoorzaamheid betoond aan dat keizerlijk edikt? Waartoe op hun gehoorzamen aan de staatswetten in dit éene punt den nadruk gelegd, waar bericht werd, dat zij sedert jaren het geheele kristendom hadden laten varen? Ook mag men nog vragen, wat in den mond van een romeinsch gouverneur de uitdrukking ‘onschuldige spijzen’ beteekent?

Nu hopen wij eens eindelijk iets te vernemen, dat steek houdt. Het wordt ons niet vergund. Terwijl er tot nog toe enkel sprake was van hen, die of loochenden ooit kristenen te zijn geweest, òf verklaarden het sedert eenigen tijd niet meer te zijn en alleen van hen verzekerd werd, dat zij voor de rechtbank van Plinius gedaagd waren, hooren wij hem op eens meedeelen, dat hij twee diakonessen op de pijnbank had doen leggen om onderzoek te doen naar de waarheid van de verklaringen dier renegaten. Als uitkomst van dat onderzoek had hij alleen een verkeerd en buitensporig bijgeloof gevonden. Hier schijnt Plinius dus uitstekend te weten hoe hij een Kristenproces te instruëeren had. De instruktie heeft zelfs tot een doel geleid. Hij weet nu, dat het kristendom een verkeerd en buitensporig geloof is. De misdaad was dus gekarakteriseerd. Wist dan een romeinsch gouverneur niet hoe hij haar behandelen moest?

Eindelijk komt de mededeeling, dat het aantal dergenen, die door de aanstekelijke ziekte van dit bijgeloof aangetast zijn, niet gering is en in steden, vlekken en dorpen is verspreid; hetgeen des te onbegrijpelijker maakt, dat Plinius een jaar lang niets van de kristenen gemerkt had. Had er dan nu op eens een verandering plaats gegrepen? Was dat kristelijk bijgeloof plotseling uitgebroken als een brand? Was Plinius eensklaps de vrees om het hart geslagen? Zag hij in zijn ontstelde verbeelding geheel Bithynie tot dien Kristus bekeerd, en schreef

hij daarom in aller ijl aan den Keizer? Volstrekt niet. Het komt hem voor, dat verbetering van den door hem gekarakteriseerden toestand nog mogelijk is, wanneer men plaats laat voor het berouw, aangezien men weder begint de tempelen te bezoeken en offers te brengen. M.a.w. de gedragslijn ten aanzien der kristenen, tot hiertoe gevolgd, had hare eigene deugdelijkheid bewezen. Alles gaat dus naar wensch. Een verstandig, liberaal en tevens waakzaam goeverneur; tal van renegaten; herleving van den volksgodsdienst. Wat kon men meer verlangen? Maar wat motiveert dan dezen brief?

Wittichen vindt hier alles in orde, en slaagt er dan ook in, de belangrijkste gevolgtrekkingen uit dit schrijven op te maken. 1°. 'Het Kristendom is in 112 en in dit gedeelte van Klein-Asië een macht die den heidenschen eerdienst bedreigt.' En Plinius schrijft juist, dat het tempelbezoek en de offeranden weer toenemen. Ook bewijst de humane toon, zijn wensch om plaats te laten voor berouw, geenszins dat hij door vrees bevangen is; 2°. 'menschen van allerlei stand zijn kristenen'. Maar van waar dan, dat Plinius een jaar lang hen niet voor zijn rechtbank ziet en eindelijk, terwijl hij, letwel! er reeds eenigen, toch zeker niet zonder voorafgaande foltering, ter dood heeft laten brengen, niemand anders vindt om op de pijnbank in het verhoor te nemen dan een paar arme diakonessen. 3°. 'Velen gaan voor hun kristelijke belijdenis in den dood, wat ons doet onderstellen, dat Kristus een hooge plaats innam in hun godsdienstig bewustzijn gelijk in hun eerdienst'. Maar dit behoeven wij toch waarlijk niet uit dezen brief te leeren.

Deze brief kan ons niets leeren zoolang wij niet weten of hij niet een kristelijk verdichtsel is. De schrijver schijnt een kristen, die de belangrijkheid van zijn sekte heeft willen verhoogen, door haar voor te stellen als reeds indrukwekkend genoeg om stof te geven tot een briefwisseling tusschen een goeverneur en zijn Keizer. De brief is, gelijk wij aangetoond

hebben, zoo onnoozel, dat hij de hand van een vervalscher doet vermoeden. Die geforceerde aanleiding: een goeverneur die niet weet hoe hij de aanhangers van een bijgeloof moet behandelen, dat eerbewijzingen aan de beeltenis des Keizers verbiedt; de tegenstrijdigheden, waarop wij de aandacht hebben gevestigd; de onderscheiding tusschen naamkristenen en ware kristenen; de nauwkeurige opgave: instar dei, naar de wijze van een God; de aandoenlijke bijzonderheid van de twee diakonessen op de pijnbank: alles doet vragen of de geheele briefwisseling ook uitgedacht is om den afval van sommige kristenen te verklaren. In zijn antwoord (verg. C. de la Berge, Essai sur le règne de Trajan, p. 208 vlgg.) laat men den Keizer zeggen, dat zij, die hun kristendom verloochenden na gevangen te zijn genomen, weer vrij moesten worden gelaten.

Ons ongunstig vermoeden omtrent de echtheid van die zoogenaamde oudste getuigenissen aangaande het kristendom wordt niet weinig bevestigd door het stilzwijgen, eerst van Filo, Seneca, Plinius den oudere, later van Iuvenalis en inzonderheid van Plutarchus in zijne talrijke, zedekunding geschriften, die zooveel aanleiding gaven tot spreken.

Ook wanneer men zich van elk bepaald oordeel omtrent den oorsprong zoowel van Tacitus' als van Plinius' mededeelingen meent te moeten onthouden, zal men toch toegeven, dat die mededeelingen door te veel bezwaren worden gedrukt dan dat het veilig zou zijn, er gebruik van te willen maken voor een historischen grondslag van een Leven van Jezus. Wij moeten dan bevestigen, dat wij vóor de evangeliën geen enkel bericht omtrent Jezus bezitten. Zijn de evangeliën niet historisch, iets beters, iets dat de evangeliën, zij het ook gedeeltelijk, vervangen kan, hebben wij niet. De stichting van het kristendom ligt in ondoordingbaar duister, wanneer de evangeliën geen licht ontsteken.

Of vergeten wij Paulus? Wittichen maakt uitdrukkelijk op zijn getuigenis opmerkzaam. Om dit getuigenis naar eisch te

waardeeren, stelt hij allereerst de vraag: ‘wanneer en hoe Paulus met de eerste aanhangers van Jezus in aanraking, en daardoor in de gelegenheid is gekomen, om authentieke berichten omtrent den stichter des kristendoms te verkrijgen? Dit, antwoordt Wittichen, is reeds geschied, toen hij nog een vervolger was. Want de vervolging zelve, - en Wittichen beroept zich hier op Galaten I, 13 en 1 Kor. XV, 9, - onderstelt, dat hij kennis genomen had van het kristendom en zijn stichter, en daarin een gevaar zag voor het blijvend gezag van den mozaïschen godsdienst. Zulk een inzicht onderstelt kennis, en die kennis heeft hij telkens moeten uitbreiden zoo dikwerf de vervolging hem met kristenen in aanraking bracht. ‘Wat hij op deze wijze vernam, draagt ongetwijfeld het karakter van authentieke berichten; want vergelijkt men de aanteekening van den apostel, volgens welke hij uit Damaskus vluchtte om niet door den bevelhebber van koning Aretas gevangen te worden genomen (2 Kor. XI, 32), met zijne verklaringen omtrent zijn verblijf in die stad (Gal. I, 17), dan moet zijne bekeering slechts weinige jaren na den dood van Jezus plaats gevonden hebben, daar een bezetting van Damaskus slechts in de jaren 37-39 kan hebben plaats gevonden. In 37 maakte Vitellius zich tot een veldtocht tegen Aretas gereed (Josefus, J o o d s c h e O u d h ., 18, 5. 3) en in 39 werd Arabië door Caligula verdeeld (Dio Cassius 59, 9. 12). Maar Paulus heeft evenzeer in betrekking moeten staan met de eerste apostelen’. Galaten I en II zullen het bewijzen.

Dit een en ander, gelijk men ziet, staat of valt met de erkenning van de echtheid van Paulus' brief aan de Galaten. Bij vele kritici staat die echtheid dan ook bijna zoo vast als een dogma. Men kan haar niet ontberen als stormram tegen het Boek der Handelingen. Paulus moet het ideaal van een paulinisch, dat is: vrijzinnig kristen zijn. Wij veroorloven ons niettemin de vraag te stellen, of de brief aan de Galaten zich niet veeleer voordoet als het werk van een overdreven paulinisch schrijver, die, ontslagen van de matiging

waaraan een verantwoordelijk zieleherder zich niet onttrekken kan, en zich slechts in schijn tot een werkelijke gemeente richtende, zich verlustigd heeft in de schildering van een Paulus, die als 't ware uit de lucht is komen vallen, en van een Paulinisme, dat nooit de minste transaktie kon toelaten? Tot de beantwoording van die vraag wenschen wij eenige bijdragen te leveren. Wij gaan bij onze kritiek niet uit van de echtheid of onechtheid van eenigen anderen brief, die op naam van Paulus staat. Het zal ons vergund zijn in dien aan de Galaten verschijnselen te doen opmerken, die ons treffen, onverschillig of die andere brieven ons al dan niet daarop hadden voorbereid. Wij onderstellen dus zooveel mogelijk, dat wij de lektuur van de op Paulus' naam gestelde brieven met de Galaten aanvangen om ons op het helderst rekenschap te geven van den indruk, dien een lektuur onder die omstandigheden op ons maken zou. Wie is Paulus? Wat wil hij? Wij weten er voorloopig niets van, en laten ons uitsluitend door hemzelven inlichten. Daar wij zijne woorden niet in het oorspronkelijk willen aanhalen en evenmin altijd letterlijk vertalen, zullen wij van tijd tot tijd door een kleine omschrijving moeten trachten weer te geven, wat ons toeschijnt zijne bedoeling te zijn.

Een zekere Paulus, die ondersteld moet worden bij zijne lezers bekend te zijn, doet zich Galaten I, 1 kennen als een apostel, niet van wege menschen gezonden, niet door een mensch aangesteld, maar door Jezus Kristus en door God den Vader, die Jezus heeft opgewekt. Wij vermoeden dus dat er destijds reeds evangelieboden waren, die in naam van bepaalde personen, die op last van een bepaalden persoon kwamen. Onze Paulus daarentegen heeft geenerlei menschelijke lastgeving of tusschenkomst behoefd. Jezus en God, Jezus' Vader, hebben hem gezonden, hebben hem als prediker aangesteld. Hij acht het noodig dit uitdrukkelijk en terstond te herinneren aan een gemeente, die, blijkens het vervolg van den brief, reeds, en reeds sedert eenigen tijd, bekend is met vrij ingewikkelde

kristelijke voorstellingen, maar niet of niet meer wist, dat het apostolisch gezag van Paulus onmiddellijk van God en van Jezus afkomstig was, en dus op onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aanspraak had. Geen wonder, dat zij den Godsgezant miskennen, waar zij van Godzelven (vs. 6), die hen geroepen had, afvallig zijn geworden en een ander evangelie hebben aangenomen. Nooit zouden zij evenwel aan de mogelijkheid van een ander evangelie hebben geloofd, indien er niet geweest waren, die hen in de onzekerheid hadden gestort. Toch was er voor de minste onzekerheid niet de allerminste grond. De waarheid van Paulus' evangelie staat zoo vast, dat zelfs zijn eigen gezag, wanneer hij onverhoopt van meening veranderde, evenmin als het gezag van een engel uit den hemel, in staat zou zijn haar omver te stooten. Een engel uit den hemel, die hem, Paulus, tegensprak, zou eenvoudig anathema zijn, een voorwerp van verwensching.

Reeds hier openbaart zich een overdrijving, zoo als lichter uit de pen van een zelotisch aanhanger schijnt te kunnen vloeien dan uit die van een prediker, die toch wel beseft zou hebben, dat, zoo hij zelf zich op een zending uit den hemel beriep, hij de kracht van dat beroep niet weinig verzwakte, wanneer hij den hemel het recht ontzegde om nieuwe openbaringen te geven, al waren die met de vorigen in strijd.

De overdrijving, de overspanning, waarvan hier de toon werd aangegeven, wordt in het latere niet verloochend. De Paulus van den brief aan de Galaten is zoo hartstochtelijk intransigent, dat hij in de geringste populariteit, viel zij hem ten deel, een schandvlek zou zien; ‘indien hij nog aan menschen behaagde, dienstknecht van Kristus zou hij dan niet zijn’. Dat hij niemands goedkeuring verwerft met de wijze waarop hij het evangelie voorstelt, is hem een waarmerk van het onmiddellijk hemelsch karakter der zending, die hem persoonlijk, in tegenstelling met anderen, opgedragen werd. Hoe zou een mensch ter wereld zijne goedkeuring kunnen hechten aan hetgeen evenmin naar den mensch als van den mensch

afkomstig is, maar hem door Jezus Kristus werd onthuld zonder de tusschenkomst van iemands mededeeling of onderwijs? Vroeger was hij, Paulus, die thans van een zoo onverholen mystiek uitgaat, een man der traditie, een zeloot voor de overleveringen der vaderen geweest. Maar hij had zich toen nog geen rekenschap gegeven van zijn ware bestemming. Van zijn moeders schoot had God hem reeds afgezonderd. En toen die God in hem zijn zoon onthulde, had hij geen mensch meer geraadpleegd, naar het gevoelen of het licht van geen mensch meer gevraagd. Tot Jezus bekeerd, had het voor de hand gelegen, dat bij terstond inlichting was gaan inwinnen bij die talrijke kristenen die, naar zijne eigene verzekering (vs. 13), de gemeente Gods vormden: - men betichte hem evenwel niet van iets zoo onwaardigs. Hij is niet naar Jeruzalem weergekeerd; hij heeft de apostelen van dien Jezus, dien hij voortaan verkondigen wilde, niet bezocht; hij is getrokken naar Arabië, waar niemand hem iets van Jezus kon mededeelen; en zoo hij ten slotte naar Damaskus gaat, van eenig verkeer met kristenen aldaar spreekt hij met geen enkel woord. Zoo brengt hij drie jaren door, de drie eerste, de beslissende jaren; en dat niet in stille overpeinzing van een gegeven historische stof, waarvan hij de geestelijke, de dogmatische beteekenis poogde op te sporen. Daar hij niet beweert met Jezus te hebben omgegaan, zou hij die historische stof, die historische grondslag zijner overpeinzingen, niet anders dan door menschelijke tusschenkomst hebben kunnen machtig worden, en menschelijke tusschenkomst heeft hij juist geheel uitgesloten. De Paulus van den brief aan de Galaten is dus een man in wien Kristus reeds leefde, zonder dat hij zich daarvan bewust was. In eigen ziel vindt hij dan dien Kristus door God op een gegeven oogenblik onthuld, en zoodra dit heeft plaats gehad, trekt hij zich in stille afzondering terug om zich in zijn eigen onthuld binnenste, dat is: in Kristus; om zich in Kristus, dat is: in zijn eigen onthuld binnenste, te verdiepen. Zoo staat hij daar, volstrekt als auto- of als theodidakt. Na afloop van

die drie jaren, nadat zijne denkbeelden dus natuurlijk reeds een vasten vorm verkregen hadden, reist hij wel naar Jerusalem, maar alleen om Petrus ‘te leeren kennen’; voor dat doel blijft hij er dan ook volkomen lang genoeg: vijftien dagen, in welken tijd hij voorts, Jakobus uitgezonderd, niemand van de andere apostelen ziet. Dit zijn voor den schrijver van onzen brief geene bijzonderheden, waaraan hij geen gewicht hecht. Integendeel; hij acht de kennis van die bijzonderheden zoo uiterst belangrijk, dat hij de waarheid van hetgeen hij schrijft op de plechtigste wijze voor Gods aangezicht bevestigt (vs. 20). Zijn eed bewijst tevens, hoe onwaarschijnlijk zijne medeeling op zichzelve hem voorkwam.

Zij is het dan ook in de hoogste mate; en is zij van den apostel zelven, dan moet zij hem stempelen tot een volkomen onbetrouwbaar getuige, tot den vertegenwoordiger van een bodemlooze mystiek. Dat iemand, die een eigen, die ‘zijn’ evangelie aan de wereld wil verkondigen en van te voren elken tegenspreker met zijn vloek durft treffen, bestaande bronnen van inlichting versmaadt en van innerlijke illuminatie alleen wijsheid verwacht, is reeds zonderling genoeg. Maar dat iemand op dit zijn verwaarloozen van de gewone hulpmiddelen om tot een welgevestigde overtuiging te komen, roem draagt, en voor God betuigt dat hij niets gedaan heeft van al datgene, waarmee men alleen hopen kan ernstige onderzoekers der waarheid eenig vertrouwen in te boezemen, is zeker iets, dat wij niet dan na elke andere onderstelling beproefd te hebben, aannemen kunnen ten aanzien van een der vroegste predikers van het kristendom. En dan ligt zeker het eerst de hypothese voor de hand dat een persoon, die zich zoo zonderling aanstelt als de Paulus der Galaten, een fiktie van een ultra-paulinisch kristen en geen werkelijkheid is. Aan den inhoud van dezen brief van onze jeugd aan gewend, en terwijl de nieuwere kritiek ons reeds dertig jaren beduid heeft, dat deze brief nu eigenlijk het allerechtste is wat men zich denken kan, loopen wij gevaar hier het hoogst bevreemdende

natuurlijk te vinden. Maar laat den een of anderen jongeren tijdgenoot van Plato, uit Zuid-Italië afkomstig, zoo schrijven over Sokrates! Hij heeft zich verheugd over het doodvonnis van dien wijsgeer, want hij was een sofist met hart en ziel. Een ander licht is hem evenwel opgegaan. Te denken als Sokrates, te gevoelen, te onderwijzen, te leven zoo als Sokrates, zich geheel met hem te vereenzelvigen, dat, - hij heeft het ingezien, begrepen bij intuitie, - dat is het eene noodige. Nu zal hij - ijlen naar Athene? Plato leeft nog; Alkibiades leeft nog. Van hen, van zoovele anderen zal hij pogen te vernemen, wat Sokrates heeft gedacht, gevoeld, geleerd; welke geest er uit zijn omgang sprak? Neen; hij trekt naar Egypte; blijft er drie jaren, schrijft en spreekt dan zijn leven lang over Sokrates, en wordt door een - lichtgeloovige wereld gehouden voor niets minder dan den geloofwaardigsten getuige omtrent den griekschen wijze, den betrouwbaarsten tolk van zijne leer en bedoeling!

De fiktie, zoo er fiktie is, wordt niet goed volgehouden. Eerst ontvangen wij den indruk dat Paulus, uit kracht van zijne hemelsche roeping, de eenige authentieke prediker is van het evangelie. Zal hij een dienstknecht van Kristus zijn, dan moet hij allen mishagen, niemands goedkeuring verwerven. Hij heeft van niemand iets te leeren Zoo spreekt de man, die uitsluitend tegenover een joodsche of heidensche wereld staat, die een vonkelnieuwe leer heeft te verkondigen; zoo spreekt de kristen, die in een toestand leeft, waarin hij van het kristendom, om zoo te zeggen, nog maken kan wat hij wil. Maar deze primitieve toestand, die voortdurend den achtergrond had moeten vormen van den geheelen brief, wordt veeleer telkens uit het oog verloren. De schrijver van den brief aan de Galaten leeft reeds te midden van talrijke gemeenten. Hij richt zich tot de gemeenten van Galatië (vs. 2); er zijn dwaalleeraars aan het werk (vs. 7); die hij vervolgde vormden reeds de gemeente van God (vs. 13), samengesteld uit verscheidene gemeenten in Judea (vs. 22). Het is vooral in hoofdst. II

dat de toestand anders wordt dan wij na den aanhef van Gal. I zouden verwacht hebben. De overmoedige intransigent bevindt zich daar in een omgeving, die transaktie reeds onvermijdelijk maakt. De man, die niemands goedkeuring vraagt (I, 10), ontvangt nu een openbaring dat hij naar Jerusalem moet gaan, en maakt van die gelegenheid gebruik om de aanzienlijken in de gemeente aldaar zijn evangelie voor te stellen, opdat hij niet te vergeefs loope of geloopen hebbe (II, 2); de man, die I, 7^{a} geen twee evangeliën kent, erkent II, 7 dat er een evangelie der voorhuid en een evangelie der besnijdenis is, dat er dus twee evangeliën zijn. De alleenheerscher stelt zich te vreden met een condominium.

Het is alsof de werkelijke schrijver aan de eene zijde Paulus wilde voorstellen als een apostel in eminenten zin, ja als den apostel bij uitnemendheid, wiens evangelie de volstrekte waarheid is, maar aan de andere zijde, juist om bij de tegenpartij de waardeering van zijn leermeester te bevorderen, dien leermeester moest voorstellen als niet ten eenemale onhandelbaar. Is Gal. I, 7 en 10 van een fiktieven Paulus, dan behoeven wij bij de overdrijving van een dweepachtig aanhanger niet stil te staan, en gevoelen wij zelfs hoeveel het hem heeft moeten kosten Gal. II, 1-10 te schrijven. Is daarentegen I, 7^{a} van iemand, die werkelijk tot de transaktie van Gal. II heeft moeten komen, dan behelst Gal. I, 7^{a} ijdele grootspraak; dit vers had dan geheel anders moeten luiden. Paulus had daar moeten toornen tegen de lieden, die zich niet aan de afspraak van II, 9 hadden gehouden, maar op zijn terrein gekomen waren, dat niet het terrein van het evangelie der besnijdenis was. Hij had kunnen eischen, dat men in zijne gemeenten geen ander evangelie bracht, maa^{r} niet kunnen beweren, dat er geen ander evangelie was.

Gedurig rijst de vraag, of de schrijver van den brief aan de Galaten zich een duidelijk denkbeeld maakt van de algemeene situatie, waarin hij Paulus wil plaatsen. Ik zou wel eens willen zien, dat men een samenhangende voorstelling

vormde van den persoon, die hier geacht wordt te schrijven, en en van de werkelijkheid, waarin hij leeft. Zijn behoefte aan volstrekte zelfstandigheid drijft hij zoover, dat hij als jongbekeerde hen, die vóor hem apostelen geweest zijn, opzettelijk ontwijkt; later heeft hij juist op het rechte oogenblik een openbaring, gevoelt hij dus behoefte om hun, die voór hem apostelen geweest zijn, zijn evangelie voor te stellen. Hij stelt het te Jerusalem voor aan hen die aldaar in achting zijn, opdat hij niet te vergeefs gearbeid hebbe (II, 2), om straks, vs. 6, van degenen, die in achting zijn, met onmiskenbare geringschatting te spreken. Had hij zich dan in hunne houding jegens hen teleurgesteld gevonden? Integendeel. ‘Titus, een griek zijnde (vs. 3), werd niet genoodzaakt zich te laten besnijden.’ En Titus werd daartoe niet genoodzaakt, omdat men de vrijheid wilde handhaven tegenover de ingekropen valsche broederen, die van ter zijden die vrijheid wilden bespieden (vs. 4). Zij, die in de gemeente van Jerusalem in achting waren, hadden hem, Paulus, dan ook ten aanzien der heidenen niets opgelegd boven hetgeen zijn eigen inzicht en praktijk reeds medebrachten. Zooveel liberaliteit was in die aanzienlijken van de jerusalemsche gemeente inderdaad zeer te waardeeren. Maar waartoe dan die hatelijke tusschenzin: ‘hoedanigen zij eertijds waren, verschilt mij niet’? Vreemd toch is dat het hem, die aan zijne roeping onmiddellijk door Jezus zooveel waarde hechtte, onverschillig was of een Petrus, een Jakobus, een Johannes (vs. 9) al dan niet onmiddellijk door Jezus geroepen waren, of wel zich tot leiders van de gemeente opgeworpen hadden. Waren zij pilaren der gemeente geacht, het was dan toch voor Paulus niet hetzelfde, waarop dit oordeel steunde. Ook hecht hij waarde aan de wijze, waarop zij zijn evangelie beschouwen, - waartoe het hun anders voorgesteld en zelfs daartoe opzettelijk een reis gemaakt naar Jerusalem? Hij acht het tot bekrachtiging van zijn eigen gezag in het geheel niet overbodig naar Galatië te schrijven, dat zij hem de hand der broederlijke gemeenschap hadden gereikt. Verkeert hij dan

enkel in die meening, omdat Petrus, Jakobus en Johannes nu eens feitelijk groot aanzien genoten, en het dus in zijn belang was, hen op zijne hand te hebben? Natuurlijk niet. Maar indien dan de omstandigheid, dat zij Paulus' evangelie eerbiedigden en hem als een broeder erkenden, een zedelijke beteekenis voor hem had, dan moest het Paulus ook de hoogste belangstelling inboezemen te weten, nauwkeurig te weten, hoe zij aan zooveel aanzien in de gemeente gekomen waren; met andere woorden, dan kon en mocht hij niet schrijven: ‘hoedanigen zij eertijds waren verschilt mij niet’. Want de regel: ‘God neemt den persoon des menschen niet aan,’ kwam hier volstrekt niet bij te pas. Het gaat toch niet aan te zeggen uit één mond: Ik heb mijn zaak X voorgesteld, die een zeer geacht persoon is; X heeft haar goedgekeurd; X heeft mij de hand der gemeenschap gereikt; maar wat die X vroeger geweest is, daarom bekreun ik mij in het geheel niet.

Ook hier zou men de hand van een anonymus willen zien, die een fiktieven brief schrijft en er Paulus' naam voor plaatst. Hij legt den apostel allerlei ‘Kraftausdrücke’ in den mond: ‘Er zijn geen twee Evangelie' of ‘wat Petrus enz. geweest zijn, verschilt mij niet’, maar tevens verliest hij de officiëele kerkelijke personen nooit uit het oog, en doet wat in zijn vermogen is om hen te sparen, immers om hen voor te stellen als de vertegenwoordigers eener richting, die naast en met die van Paulus gelijk recht van bestaan heeft.

Galaten II, 11 vlgg. bevestigen ons in dit vermoeden. Met dat denkbeeld van een geestelijk condominium, uitgeoefend door Petrus en door Paulus in de kristelijke gemeente hunner dagen, met dat denkbeeld van een gelijk recht van bestaan van joden- en heidenevangelie, mits elk blijvende op eigen gebied, harmoniëert volkomen de houding, die de schrijver Paulus te Antiochië laat innemen, maar met een uitsluitend evangelie van Paulus is zij ten eenemale in strijd. Cefas wordt te Antiochië door Paulus bestraft, niet omdat hij naar joodsche

wijze leeft, maar: 1° omdat hij dit doet uit vrees voor de mannen van Jakobus na eerst met de heidenen te hebben gegeten; 2° omdat hij de heiden-kristenen ‘noodzaken’ wilde, ‘naar joodsche wijs te leven’. Onoprechtheid en ontrouw aan de afspraak (vrs. 6-9) is dus Paulus' grief, maar niet het judaïseeren op zichzelf. Die mannen van Jakobus berispt hij niet; hij kon dit ook moeilijk gedaan hebben, want die manvan Jakobus zullen wel op geen andere wijze geleefd hebben dan Jakobus zelf, en van Jakobus had Paulus te Jerusalem de rechterhand der broederlijke gemeenschap aangenomen, wel verre van in hem iemand te zien, die het kruis van Kristus verloochende. Ware Petrus dus te Antiochië gebleven die hij te Jeruzalem was; ware Petrus te Antiochië van den aanvang af opgetreden als de apostel van het evangelie der besnijdenis, - en wat dit insloot, bespeuren wij nu juist uit den invloed, dien de aanwezigheid van de mannen van Jakobus op hem uitoefent, - Paulus had in Petrus niets te berispen gevonden, wanneer althans de laatstgenoemde zich van het opleggen van lasten aan de heiden-kristenen volgens de afspraak (vs. 6 op het einde) zorgvuldig onthouden had. Dit alles is uitstekend bij de onderstelling van een condominium. Maar hoe het standpunt, dat Paulus hier inneemt, te rijmen met die sterke uitingen van een uitsluitend Paulinisme, die wij III, 28; VI, 15; V, 3 lezen? Hier wordt de onderscheiding tusschen evangelie der besnijdenis en evangelie der voorhuid niet erkend; of liever: de geheele onderscheiding wordt ten eenemale overbodig want er is geen jood of griek; besnijdenis noch voorhuid heeft eenige kracht. Wie zich laat besnijden, heeft geen deel aan Kristus: volstrekte onvereenigbaarheid van leven naar joodsche wijze en het leven van het kristelijk geloof.

Terwijl wij in het midden laten of er in onzen brief authentieke bestanddeelen gevonden worden, meenen wij uit het aangevoerde de slotsom te mogen trekken, dat de brief, zoo als hij daar ligt, geen voldoende waarborgen van echtheid oplevert

om er het gebruik van te maken, dat Wittichen daarvan maken wil. In het afgetrokkene blijft het zeker altijd mogelijk, dat Paulus de mystikus, de weinig konsekwente man geweest is, dien de brief aan de Galaten ons te zien geeft, maar wij hebben geen recht, dit zonder nader bewijs aan te nemen.

De vergelijking met andere brieven begunstigt de onderstelling der echtheid van den brief aan de Galaten niet, ofschoon dit argument weinig waarde heeft, zoolang de echtheid van die andere brieven niet boven alle bedenking verheven werd. Toch mag die vergelijking niet geheel achterwege blijven. Uit 2 Kor. XI, 32 vernemen wij, dat Paulus door een venster in een mand over den muur werd nedergelaten en op die wijze het door Aretas bezette Damaskus ontvluchtte. Zou men deze omstandigheid, dit gedwongen weggaan, vermoeden achter Gal. I, 17. 18: ‘Ik keerde wederom naar Damaskus, daarna kwam ik te Jerusalem o m P e t r u s t e b e z o e k e n .’ Dit doel schijnt juist een vrijwillig komen naar Jerusalem en dus een vrijwillig heengaan uit Damaskus te onderstellen. Maar bovenal treft Gal. I, 10; II, 11 vlgg. verg. met 1 Kor. X, 23-33. Hier wordt aangeprezen wat daar veroordeeld wordt. Hier: eet wat in het vleeschhuis verkocht wordt, leef naar heidensche wijze. Maar heeft iemand anders daar bezwaar tegen, ‘om desgenen wil, die u dat te kennen heeft gegeven, eet het niet;’ leef niet op heidensche wijze. ‘Weest zonder aanstoot te geven den joden en den grieken in de gemeente Gods, gelijk ik ook in alles allen behage.’ Dáár: Petrus was te bestraffen omdat hij eerst at wat in het vleeschhuis verkocht wordt, leefde naar heidensche wijs. Maar toen iemand anders, de aanhang van Jakobus, daar iets op tegen had, leefde Petrus zonder aanstoot te geven aan de joden of aan de gemeente Gods (Gal. II, 13), en daarover wordt hij hard gevallen door Paulus, die nu veeleer verklaart, dat hij niemand wil behagen (I, 10). Nog komt hier in aanmerking 2 Kor. V, 16 verg. met Gal. I, 12 en II, 6. Volgens 2 Kor. V, 16

schijnt Paulus Jezus persoonlijk te hebben gekend. De aangehaalde teksten uit den brief aan de Galaten schijnen dit uittesluiten. 1 Kor. XI, 23; XV, 3 heeft hij allerlei historische bijzonderheden ontvangen, die hij weder overlevert gelijk hij ze ontvangen heeft, terwijl Gal. I, 1. 12. 16 ons geenszins daarop hadden voorbereid. - 1 Kor. VII komt daarentegen met Gal. I overeen, wat de bron van Paulus' kennis betreft.

Van de vraag omtrent de authentie van den brief aan de Galaten in zijn geheel hangt het natuurlijk af of wij met Wittichen kunnen zeggen (bl. 14): ‘Die Aussagen des Paulus über Christus sind von hohem Werthe für die Erkenntniss des Grundkarachters der historischen Wirksamkeit Jesu.’ Wanneer Paulus de beste bronnen voor de Kennis van Jezus' historische werkzaamheid veronachtzaamd heeft op de wijze, die de brief aan de Galaten ons schildert, dan hebben zijne ‘Aussagen’ niet alleen geene hooge, dan hebben zij in het geheel geen waarde, namelijk als geschiedkundige berichten. Paulus was dan een nian van een fantastische en mystieke richting, voor wie de feiten misschien het uitgangspunt, maar zeker niet den grondslag vormden van de wijsgeerige bespiegeling. Moet het ook altijd hoogstbelangrijk blijven, na te gaan, wat deze opmerkelijke geest tot het ontstaan van het kristendom bijgedragen heeft, niets geeft ons het recht om in zijne overige brieven een bevestiging van bepaalde evangelische feiten te zoeken, zoolang wij omtrent de authentie van den brief aan de Galaten geen zekerheid bezitten.

Daar nu Wittichen, ofschoon ten onrechte, hieromtrent zekerheid meent te bezitten, gaat hij rustig voort en leest uit andere brieven, die op naam van Paulus staan, alle uitspraken bijeen, die over het Leven van Jezus eenig licht kunnen verspreiden. Wij willen ze met hem nagaan. ‘Volgens Paulus, zegt. Wittichen bl. 14, is Jezus afkomstig uit het geslacht van David (Rom. I, 3), hetgeen een niet-bovennatuurlijke geboorte doet onderstellen, aangezien de geslachtslijst slechts in de mannelijke linie werd opgemaakt (verg. Rom. IX, 5; Gal.

III, 16)'. Maar Rom. I, 3, waar Paulus zegt, dat hij afgezonderd is tot het evangelie van Jezus, 'die geworden is uit den zade Davids, naar het vleesch', bewijst niets. Het is geen historische overtuiging die daar uitgesproken wordt, maar een dogmatische (verg. Joh. VII, 42; Hand. XIII, 23; Openb. V, 5; XXII, 16). Was Jezus eens in het oog van Paulus de beloofde der vaderen, dan was hij ook een zoon van David. - Hoe is het mogelijk het getuigenis van Paulus als een historisch getuigenis van eenige bewijskracht aan te halen, wanneer wij zien dat twee schrijvers, Mattheus en Lukas, die zich opzettelijk met Jezus' geschiedenis bezighouden, zulke geslachtslijsten hebben gegeven? Wanneer die, dan in elk geval mannelijke, geslachtslijsten de redaktoren van het eerste en van het derde evangelie niet verhinderd hebben aan Jezus' bovennatuurlijke geboorte te gelooven, met welk recht zal men dan uit de omstandigheid, dat Paulus aan Jezus davidische afkomst toeschrijft, opmaken, dat hij Jezus waarschijnlijk uit een menschelijk huwelijk laat geboren worden. Met meer recht leidt Wittichen uit Gal. IV, 4; Rom. V, 15; 1 Kor XV, 21 af, dat de apostel Jezus voor een mensch hield. Jezus werd (zie echter Rom. VIII, 3 en Filipp. II, 8a) 'onder de wet' (Gal. IV, 4); was van rechtswege de Kristus van het joodsche volk (Rom. IX, 5; XV, 8), kende geen zonde (2 Kor. V, 21), was gehoorzaam tot in den dood des kruises (Filipp. II, 8b) en van den geest der heiligheid vervuld (Rom. I, 4).

Men zal evenwel toegeven, dat dit een en ander appreciatie is, geen historisch bericht (met uitzondering van Filipp. II, 8^b).

Anders is het gesteld met 1 Kor. XI, 23-25. Maar deze direkte toespeling op een gebeurtenis uit het Leven van Jezus staat geheel op zich zelve, en het blijft altijd opmerkelijk, dat men deze verzen zonder de minste stoornis uit het redeverband kan wegnemen. Vs. 26 volgt even goed als vs. 23 op vs. 22.

Maar al valt hier aan geenerlei interpolatie te denken, hoe zwaar weegt het feit, dat dit ook letterlijk het eenige is, wat wij als historische bijdrage, in den strengsten zin des woords

genomen, uit Paulus' geschriften kunnen opzamelen. Wanneer wij uitgaan van de onderstelling dat Jezus bestaan heeft en een levensgeschiedenis heeft gehad, rijk genoeg om aan de evangeliën-litteratuur het ontstaan te schenken, en dan ons zelven afvragen hoevele en hoe duidelijke toespelingen wij verwachten in de geschriften van den man, die de vurige prediker van dien Jezus werd, dan vinden wij ons toch op zonderlinge wijs teleurgesteld. Toen hij zijne brieven schreef, kon Paulus immers niet weten dat er ooit evangeliën zouden worden geschreven. Hoe was het dan mogelijk, dat hij èn het kristendom tot een wereld-godsdienst wilde maken, èn niet de allerminste behoefte gevoelde om het, naar de gewone onderstelling, geheel eenige leven van Jezus aan de vergetelheid te ontrukken! Dit feit, voor mij in zoo hooge mate zonderling, dat ik niet begrijp, hoe het de kritiek zoo weinig moeite baart, laat slechts twee verklaringen toe: òf het leven van Jezus is zoo belangrijk niet geweest, en het is meer of min toeval dat de wijze van Nazareth zijn naam heeft gegeven aan dat samenstel van denkbeelden, gewaarwordingen en aandoeningen, dat wij het kristendom noemen; òf Paulus heeft het historisch karakter van het kristendom verontachtzaamd, en aan geen enkele gebeurtenis eenige waarde toegekend, met uitzondering van kruisdood, opstanding en hemelvaart; dat is: van die gebeurtenissen, die een geestelijke duiding toelieten. Was het om die geestelijke duiding te doen, hoe weinig nauwgezet zal hij dan, naar alle waarschijnlijkheid, te werk zijn gegaan bij het onderzoek naar de zuiver historische waarheid dier gebeurtenissen! Bovendien: zijn die gebeurtenissen slechts drie in getal, en zijn daar reeds twee onder, die geen bezadigd geschiedvorscher als feiten kan aannemen, dan kan uit den aard der zaak het derde alleen op het getuigenis van Paulus niet onwankelbaar vaststaan.

Gaan wij dan weder van Paulus' brieven naar de evangeliën, dan kan het niet anders of wij moeten door hetgeen wij bij den apostel waargenomen hebben, met ernstigen twijfel ten aanzien

van die Evangeliën vervuld worden. Indien hij blijkbaar zoo uiterst weinig van Jezus wist mee te deelen, hij die, ware er iets bijzonders geschied, zoo goed op de hoogte had kunnen zijn, hoeveel vertrouwen mogen wij dan schenken aan verhalen, die zooveel van Jezus weten te berichten en zooveel, dat Paulus, waarlijk niet minder dan dood, opstanding en hemelvaart, voor zijne theologische bespiegelingen uitnemend had kunnen gebruiken.

Het spreekt van zelf dat Wittichen, nu hij eens naar zulke getuigenissen omtrent het leven van Jezus zocht, die aan de evangeliën voorafgaan, door de Apokalypse in niet geringe verlegenheid werd gebracht. Na er aan herinnerd te hebben, dat de blik van den schrijver der Apokalypse, - dien hij niet voor den apostel Johannes houdt (zonder evenwel in het minst rekenschap van dit zijn gevoelen te geven) - geheel op de toekomst was gericht, en uit dien hoofde niet bij Jezus' levensgeschiedenis verwijlt, vestigt Wittichen de aandacht op den gloeienden haat van de Apokalypse tegen de heidenen, waarin hij Jezus' geest niet terugvindt op hetgeen dit boek van Paulus' geschriften, dogmatisch zoowel als praktisch, onderscheidt, om dan ten slotte van al de vragen, die hier met het volste recht kunnen gedaan worden, zich af te maken met de volgende opmerking: ‘de Apokalypse bewijst dus op nieuw verschillend de persoonlijkheid van Jezus zich later in het bewustzijn der kristenheid spiegelde, al naar gelang van de godsdienstige zienswijze, die men uit eigen verleden medebracht, en hoe krachtig, de stoot moet zijn geweest, die van Jezus is uitgegaan, zoodat zelfs de stoutste joodsche verwachtingen aan zijn persoon konden worden vastgeknoopt’.

Toch kan de zaak niet zoo kort worden afgedaan. Men heeft veeleer te vragen: gesteld, - wat door de nieuwere theologie thans bijna algemeen wordt aangenomen, - dat de Apokalypse in het jaar 68 door den apostel Johannes geschreven werd, tot welk besluit leiden ons dan de verschijnselen, die wij in dat geschrift opmerken, ten aanzien van het Leven

van Jezus. Bij hetgeen wij hierboven reeds omtrent dit punt hebben doen opmerken, vestige men zijn aandacht nog op het volgende:

De openbaring, die ons in het genoemde werk wordt meegedeeld, is eene openbaring van dingen die ophanden zijn. God heeft die openbaring gegeven aan Jezus Kristus, om haar te toonen aan zijne dienstknechten. Jezus Kristus heeft haar op zijn beurt toevertrouwd aan zijn engel en haar op die wijze ter kennis gebracht van zijn dienstknecht Johannes (I, 1). Die openbaring is dus het woord van God, het getuigenis van Jezus Kristus, en tevens (als het door Jezus' engel getoonde) het gezicht van Johannes (vs. 2); m.a.w. is de Apokalypse een door God voor Jezus ontrold tafereel van de toekomst. Dat God voor Jezus geen ander tafereel heeft ontrold, voor Jezus geen andere toekomst heeft onthuld, daarvan strekt de waarachtigheid van Jezus den schrijver tot borg. Jezus toch is de getrouwe getuige. En dat de lezer zich er op verlaten mag, hier een geloofwaardig bericht van het door God aan Jezus getoonde te vinden, heeft zijn grond in de omstandigheid dat Johannes weer getuigt wat de engel hem uit naam van zijn Zender heeft doen aanschouwen.

Hoe hoog wordt door deze inleiding onze verwachting niet gespannen. Een leerling van Jezus; een man die, naar de onderstelling, uit Jezus' mond vernomen heeft, wat onvergelijkelijk moet zijn geweest; een man die een dertig jaren lang Jezus' woorden heeft kunnen overdenken, en er zich eindelijk in de volle kracht van zijn mannelijken leeftijd, - waarschijnlijk immers een vijftig jaar oud, - toe zet om op te schrijven voor zeven gemeenten in dat door de grieksche beschaving zoo diep getravailleerde Klein-Azië, wat door God aan Jezus, door Jezus aan zijn engel, en door dien engel aan hem is meegedeeld en op de plechtigste wijze ons van de betrouwbaarheid zijner mededeeling verzekert! Inderdaad, indien Jezus werkelijk geleeraard heeft zooals de evangeliën hem laten onderwijzen, zal van zijn leerling toch wel een apoka-

lypse mogen verwacht worden, die ons den geest des Meesters binnenleidt.

Is het dan niet zonderling, dat hier weinig anders aangeboden wordt dan een aaneenrijging van teksten, formules of beelden uit het Oude Testament, gelijk uit het volgende aan Tischendorf's uitgaaf ontleende, overzicht blijkt:

Openbaringen.	Oude Testament.
I, 6.	Exodus XIX, 6; Jesaja LXI, 6.
I, 7.	Zacharia XII, 10 vlgg.; Daniël VII, 13.
I, 8.	Jesaja XLIV, 6.
I, 13, 14.	Daniël VII, 13; X, 5; Ezechiël I, 24. 27.
I, 15.	Daniël X, 6.
I, 16.	Jesaja XLIX, 2.
I, 17.	Ezechiël I, 28; Jesaja XLVIII, 12.
II, 14.	Numeri XXV, 2; XXXI, 16.
II, 20.	1 Kon. XVI, 31.
II, 23.	Psalm VII, 10.
II, 26.	Psalm II, 8 vlg.
III, 7.	Jesaja XXII, 22; Job XII, 14.
III, 9.	Jesaja XLV, 14.
III, 12.	Jesaja LVI, 5.
III, 19.	Spreuken III, 12.
III, 20.	Hooglied V, 2.
IV, 2.	Ezechiël I, 26 vlgg.
IV, 6.	Ezechiël I, 22; Exodus XXIV, 10.
IV, 8[a].	Ezechiël I, 10.
IV, 8[b].	Jesaja VI, 3.
V, 1.	Ezechiël II, 9.
V, 5.	Genesis XLIX, 9 vlgg.
V, 6.	Zacharia IV, 10.
V, 11.	Daniël VII, 10.
VI, 2 vlgg.	Zacharia VI, 1 vlgg.
VI, 8.	Ezechiël XIV, 21.
VI, 12.	Ezechiël XXXII, 7 vlg.
VI, 13.	Jesaja XXXIV, 4.

Openbaringen.	Oude Testament.
VI, 15.	Jesaja II, 10; XXIV, 21.
VI, 16.	Hosea X, 8.
VII, 1.	Zacharia VI, 5.
VII, 3.	Ezechiël IX, 4.
VII, 16.	Jesaja XLIX, 10.
VII, 17.	Jesaja XXV, 8.
[VIII, 2.	Tobias XII, 15.
VIII, 7.	Exodus IX, 24; Jesaja XXVIII, 2.
VIII, 8.	Jeremia, LI, 25.
VIII, 10.	Jesaja XIV, 12; Daniël VIII, 10.
VIII, 12.	Amos VIII, 9.
IX, 2.	Joël II, 10.
IX, 6.	Job III, 21.
IX, 7.	Joël II, 4.
IX, 8.	Joël I, 6.
IX, 9.	Joël II, 5.
IX, 11.	Job XXVIII, 22 (in 't oorspronkelijk).
IX, 17^{b}.	Joël II, 3.
IX, 20.	Psalm CXXXV, 15.
X, 4.	Daniël VIII, 26.
X, 5.	Daniël XII, 7.
X, 7.	Amos III, 7.
X, 9.	Ezechiël II, 8 vlgg.; III, 1 vlgg.
XI, 1.	Ezechiël XL, 3.
XI, 4.	Zacharia IV, 2 vlgg.
XI, 5.	2 Koningen I, 10.
XI, 6.	1 Koningen XVII, 1; Exodus VII, 19.
XI, 7.	Daniël VII, 7,
XI, 10.	Esther IX, 22.
XI, 11.	Ezechiël XXXVII, 5.
XI, 15.	Daniël II, 44.
XII, 2.	Micha IV, 10.
XII, 4.	Daniël VIII, 10.
XII, 7.	Daniël XII, 1.

Openbaringen.	Oude Testament.
XII, 14.	Jesaja XL, 31.
XIII, 1.	Daniël VII, 3 vlgg.
XIII, 10.	Jeremia XV, 2.
XIII, 15.	Daniël III, 5 vlg.
XIV, 5.	Psalm XXXII, 2; Zefanja III, 13.
XIV, 8.	Jesaja XXI, 9; Jeremia LI, 7.
XIV, 10.	Psalm LXXV, 9,
XIV, 11.	Jesaja XXXIV, 10.
XIV, 14.	Daniël VII, 13.
XIV, 15.	Joël III, 13.
XIV, 19.	Jesaja LXIII, 3.
XV, 3.	Psalm CXI, 2, CXLV, 17.
XV, 4.	Jeremia X, 7.
XV, 6.	Ezechiël IX, 2.
XV, 8.	Jesaja VI, 4; Exodus XL, 35.
XVI, 1 vlgg.	Exodus VII-X.
XVI, 12.	Jesaja XI, 15 vlg.
XVI, 14.	I Koningen XXII, 21 vlg.
XVI, 16.	Zacharia XII, 11.
XVI, 19.	Jesaja LI, 22.
XVII, 1.	Nahum III, 4.
XVII, 4.	Jeremia LI, 7.
XVII, 12.	Daniël VII, 24.
XVIII, 2.	Jesaja XXXIV, 11 vlgg.; XIII, 21 vlgg.
XVIII, 3.	Jeremia LI, 7; Nahum III, 4.
XVIII, 4. 5.	Jeremia LI, 6-9.
XVIII, 6.	Psalm CXXXVII, 8.
XVIII, 7.	Jesaja XLVII, 7-9.
XVIII, 9.	Ezechiël XXVI, 16; XXVII, 30.
XVIII, 11.	Ezechiël XXVII, 36.
XVIII, 12.	Ezechiël XXVII, 5 vlgg.
XVIII, 15.	Ezechiël XXVII, 30.
XVIII, 17.	Ezechiël XXVII, 27.
XVIII, 19.	Ezechiël XXVII, 30.

Openbaringen.	Oude Testament.
XVIII, 20.	Jesaja XLIV, 23.
XVIII, 21.	Jeremia LI, 63 vlgg.
XVIII, 22.	Jesaja XXIV, 8; Jeremia XXV, 10.
XVIII, 23.	Jesaja XXIV, 8; Jeremia XVI, 9.
XIX, 2.	Deuteronomium XXXII, 43.
XIX, 3.	Jesaja XXXIV, 10.
XIX, 4.	Psalm CVI, 48.
XIX, 5.	Psalm CXXXIV, 1.
XIX, 6.	Ezechiël I, 24.
XIX, 7.	Psalm CXVIII, 24.
XIX, 13.	Jesaja LXIII, 1 vlgg.
XIX, 15.	Psalm II, 9.
XIX, 20.	Jesaja XXX, 33.
XX, 4.	Daniël VII, 9. 22. 27.
XX, 6.	Jesaja LXI, 6.
XX, 8.	Ezechiël XXXVIII, XXXIX.
XX, 11.	Daniël VII, 9 vlg.
XX, 12.	Maleachi III, 16.
XXI, 1.	Jesaja LXV, 17; LXVI, 22.
XXI, 3.	Ezechiël XXXVII, 27.
XXI, 4.	Jesaja XXV, 8.
XXI, 5.	Jesaja XLIII, 19.
XXI, 10.	Ezechiël XL, 2.
XXI, 12.	Ezechiël XLVIII, 31 vlgg.
XXI, 15.	Ezechiël XL, 3.
XXI, 16.	Ezechiël XLI, 21.
XXI, 19 vlg.	Exodus XXVIII, 17 vlgg.
XXI, 23.	Jesaja LX, 19.
XXI, 24.	Jesaja LX, 3 vlgg.
XXI, 27.	Jesaja LII, 1.
XXII, 1.	Ezechiël XLVII, 1.
XXII, 2.	Ezechiël XLVII, 7.
XXII, 5.	Daniël VII, 27.
XXII, 10.	Daniël XII, 4.

Openbaringen.	Oude Testament.
XXII, 12.	Jesaja XL, 10.
XXII, 16.	Jesaja XI, 1.
XXII, 17.	Jesaja LV, 1.
XXII, 19.	Deuteronomium IV, 2.

Deze tabel zou natuurlijk veel geringer verbazing wekken, wanneer zij werd opgewogen door een reeks van oorspronkelijke uitspraken. Het ontstaan dezer laatsten zou men dan met eenigen grond kunnen afleiden uit het door den schrijver genoten onderwijs van Jezus. Thans is er niets in de Apokalypse dat het voorafgaand leven en werken van den Jezus der synoptische evangeliën met noodzakelijkheid onderstelt; met andere woorden: wanneer de Jezus dier geschriften nooit heeft bestaan, heeft de Apokalypse toch kunnen geschreven worden.

De slotsom van al deze onderzoekingen mag in twee stellingen worden samengevat.

1°. Aangezien er slechts twee hoofdbronnen voor de Evangeliën worden genoemd: de Logia en een ‘Urevangelium’;

2°. aangezien de authentie der Logia niet bewezen schijnt te kunnen worden, zoodat men zich met de bewering heeft moeten tevreden stellen, dat zij den stempel der echtheid vertoonen; hetgeen een oordeel is zonder eenige waarde;

3°. aangezien de geleerden het tot op den huidigen dag eens hebben kunnen worden noch omtrent de authentie noch omtrent den omvang van het ‘Urevangelium’, noch eindelijk omtrent de vraag bij wien der Synoptici het met de meeste zuiverheid wordt teruggevonden;

4°. aangezien de ongeloofelijke moeite die men zich sedert zoo langen tijd, maar vruchteloos, getroost heeft om op deze punten tot eenstemmigheid te komen, van voortzetting van dit pogen weinig doet hopen;

5°. aangezien die geschriften van de twee eerste eeuwen onzer jaartelling, die hier in aanmerking komen, door niets de onderstelling opwekken, dat de synoptische evangeliën een historischen achtergrond hebben;

I. Is het raadzaam het onderzoek der evangeliën te staken voor zoover men daardoor in het bezit wil komen van de oudste betrouwbare biografie van Jezus, en

II. Met dat onderzoek alleen voort te gaan vooreerst, zoo noodig, in het belang der negatieve kritiek, die moet aantoonen, dat voor een biografie van Jezus van de evangeliën niets van beteekenis te wachten is; vervolgens in het belang van de geschiedenis der denkbeelden in de twee eerste eeuwen onzer jaartelling.

Synoptische fragmenten.

I.
De Bergrede.

Wij vinden haar Mattheus V, VI, VII aan één stuk door Jezus voorgedragen. Ook volgens Lukas (VI, 20-49) zal Jezus althans een gedeelte daarvan bij eene en dezelfde gelegenheid hebben uitgesproken. Het overige van de Bergrede is bij Markus en Lukas, vooral bij den laatste, over verschillende gelegenheden verdeeld.

De Bergrede verdient dien naam alleen bij Mattheus Hfdst. V, 1: ‘Jezus is opgeklommen op een berg’. Bij Lukas is het juist een rede van de vlakte. Luk. VI, 12-16 bevindt Jezus zich op een berg met de twaalve. Daarop zegt vs. 17 uitdrukkelijk: ‘En met de twaalve afgekomen zijnde, stond Jezus op een vlakke plaats.... en zeide (vs. 20): ‘Zalig zijt gij’ enz.

Het historisch kader, waarin Mattheus de Bergrede plaatst is het volgende: Op een bepaalden dag (IV, 25; de tijd van het werkwoord in het oorspronkelijk dwingt ons tot die omschrijving) volgden scharen van Galilea en Dekapolis, en Jerusalem, en Judea en van over de Jordaan; en die scharen ziende, is Jezus geklommen op een berg, en toen hij zich nedergezet had, zijn zijne discipelen tot hem genaderd, en hij heeft zijn mond geopend en was gewoon (dat is weer de kracht van den tijd waarin het werkwoord in het oorspronkelijk

staat)[1] hen (zijne discipelen) op deze manier te onderwijzen. Daarop volgt een rede welke ongeveer een kwartier duurt en in dat kort tijdsbestek een honderdtal spreuken van zwaarwichtigen inhoud en in verband met een groote verscheidenheid van onderwerpen opéenhoopt. Geen enkele daaronder die ons noopt aan andere toehoorders dan de discipelen van vs. 1 te denken. Als die rede ten einde is (VII, 28), ontzet zich die bonte schare van IV, 25 over zijne leer. Voorts kan VI, 18 vlgg. ons zeggen, dat de discipelen voor wie de Bergrede uitgesproken werd ten getale van vier waren, want er waren naar Mattheus toen nog geene andere discipelen gekozen dan Petrus, Andreas, Jakobus en Johannes.

Beweert iemand, dat dit geen historisch kader is, ik zal hem niet tegenspreken. Want zeer natuurlijke vragen blijven hier onbeantwoord. Ten aanhoore van wie werd de Bergrede uitgesproken? Voor vier discipelen, volgens V, 1 in verband met IV, 18 vlgg.; voor eene zoo bont mogelijke verzameling van menschen, volgens VII, 28 in verband met IV, 25; hoe toch zouden de scharen zich kunnen ontzetten over eene leer, die zij niet gehoord hadden? Doet men een keus, het baat niet. Stelt men zich Jezus voor van den top eens bergs de woorden der Bergrede toeroepende aan de menigte, of stelt men zich die menigte voor van beneden af toeziende, terwijl Jezus bezig is met aan vier mannen dat groote aantal van zinrijke spreuken mee te deelen, het een kan men zich al even moeilijk voorstellen als het ander. In het laatste geval moet men zelfs zeggen, dat voor mededeelingen in een kring van vertrouwden, van slechts vier vrienden, de top van een berg, met eene groote schare aan zijn voet, zonderling gekozen mag heeten. Het historisch kader van de Bergrede mist dus alle aanschou-

1) Men heeft in het grieksch het onderscheid dat in het fransch gemaakt wordt tusschen I m p a r f a i t en P r é t é r î t d é f i n i . Zoo zou men IV, 25 in het fransch moeten vertalen door: et une foule nombreuse le s u i v i t ; V, 2 door: il les i n s t r u i s a i t .

welijkheid. Wanneer wij dan letten op dat: ‘hij leerde hen gewoonlijk op deze wijze’ van vs. 2, waaraan wij reeds onze aandacht schonken, dat schijnt het eerste evangelie zelf den opmerkzamen lezer te zeggen, dat het niet bedoeld heeft, te berichten omtrent eene rede, die Jezus bij een bepaalde gelegenheid zou hebben uitgesproken.

De waarschijnlijkheid hiervan wordt verhoogd wanneer wij op den algemeenen inhoud der Bergrede achtgeven. Kan een evangelist in ernst bedoeld hebben, dat Jezus vier discipelen, die eerst kort te voren gekozen waren, laat staan een geheele menigte, op deze wijze in zijne leer inwijdde? Enkele bijzonderheden in de Bergrede zelve, vergeleken met andere teksten van ditzelfde evangelie, schijnen evenmin er voor te pleiten dat zij ooit zoo uitgesproken werd. Werd zij zoo uitgesproken, dan is Jezus ook van den aanvang opgetreden als de meerdere dan Mozes, als Israëls hoogste wetgever, dat is: als de Messias, en heeft volgens Matth. VII, 28, in verband met IV, 25, geheel Palestina dit terstond geweten. Maar wat beteekent het dan, dat Jezus Matth. VIII, 4; IX, 30, ja zelfs nog XII, 16 aan zijne beweldadigden de stiptste geheimhouding oplegt omtrent zijn persoon of zijn werk? Verder: werd zij zoo uitgesproken, dan heeft Jezus reeds aan het begin van zijne werkzaamheid (V, 31, 32), met slechts één enkel voorbehoud, de echtscheiding veroordeeld. Maar wat beteekent het dan, dat de discipelen nog Matth. XIX, 10 zich verrast betoonen door Jezus' veroordeelen van de echtscheiding in volmaakt dezelfde bewoordingen, en, als vernamen zij dit zijn vonnis voor het eerst, uitroepen: ‘indien de zaak des menschen met de vrouw alzoo staat, zoo is het niet oorbaar te trouwen?’ Eindelijk: heeft Jezus de vermaning omtrent het afkappen van den voet reeds Matth. V, 29 vlgg. uitgesproken, dan is hij Matth. XVIII, 8 in een herhaling vervallen.

Vatten wij onze bevinding samen. Wat is het verschijnsel dat wij hier waarnemen? Strijd tusschen de letter en de

blijkbare bedoeling eener mededeeling. Naar de letter heeft Jezus aan het begin zijner werkzaamheid, ten aanhoore van een groote menigte, bij eene enkele gelegenheid, de geheele Bergrede achteréén uitgesproken. Maar om de aangevoerde redenen is het toch niet de bedoeling dat wij dit zouden gelooven. Zoeken wij naar eene verklaring van dit verschijnsel, dan dringen zich twee onderstellingen, maar niet met gelijke kracht, aan ons op. Het is mogelijk, dat geheel het eerste evangelie van éene hand is, en de schrijver zoo gedachteloos te werk is gegaan, dat hij het onsamenhangende van zijne voorstelling niet heeft bespeurd, maar te zeer ontbloot was van historische kunst om het te kunnen verhelpen. Het is echter evenzeer mogelijk, dat ons eerste evangelie uit een reeks van fragmenten bestaat, waartusschen wij geen samenhang mogen zoeken en die een redaktor soms op onhandige wijze met elkander verbonden heeft.

Het aannemelijkst schijnt hier de laatste onderstelling: vooreerst in zichzelve, omdat wij gemakkelijker aannemen, dat een redaktor, uit eerbied voor zijne bouwstoffen, ze de een na den ander een plaats gunt al ontstaat daaruit ook een minder samenhangend geheel, dan dat een schrijver, om slechts eene bijzonderheid te releveeren, Jezus eerst op een bergtop in zijne volle waardigheid laat optreden om hem nog zeven hoofdstukken later voor te stellen als afkeerig van alle openbaarheid; vervolgens omdat naderhand nog vele andere verschijnselen diezelfde onderstelling begunstigen.

Men wordt dus geleid tot de meening, dat de redaktor van het eerste evangelie een dokument voor zich had, waarin de Bergrede stond in haar geheel. Het kan dien redaktor volkomen duidelijk zijn geweest, het kan hem uit den aard zelven van dat dokument duidelijk zijn geworden, dat Jezus de woorden van de Bergrede onmogelijk achter elkander uitgesproken had. Hij miste de gegevens om deze woorden van Jezus op betrouwbare wijze over Jezus' openbaar leven te verdeelen, vond ze te merkwaardig om ze weg te laten en

besloot nu dit gedeelte van zijn dokument in zijn geheel over te nemen. Het kan aangevangen hebben met de woorden (V, 2^b): ‘Jezus onderwees gewoonlijk in dezer voege’ en ten einde zijn geweest met (VII, 27): ‘en zijn val was groot’. Nu moest hij dit fragment inlasschen; schreef daartoe aan het begin V, 1, 2^a: ‘En Jezus de scharen ziende is geklommen op een berg enz.’ en aan het slot de formule VII, 28, 29, die hij even als Markus (I, 22) en Lukas (IV, 32) aan de gemeenschappelijke bron der synoptici ontleende; nam daarna Matth. VIII, 1 de hoofdzaak van IV, 25 weder op en ging toen zoo verder. Men herleze de beide laatstgenoemde verzen na elkander, Matth. IV, 25: ‘en vele scharen zijn hem nagevolgd van Galilea enz.’; VIII, 1: ‘en vele scharen zijn hem nagevolgd als hij van den berg was afgeklommen’. Het verhaal, gelijk men ziet, loopt met weglating van V-VII geregeld door en de herhaling van dat bericht omtrent het volgen der scharen is zoo als men die na eene lange interruptie verwachten moet.

De omstandigheid, dat Lukas een aantal spreuken van onze Bergrede achter elkander mededeelt (VI, 20-49), stelt ons natuurlijk in staat om onze onderstelling te kontroleeren. Indien het blijkt, dat Lukas een zeker aantal spreuken, die met elkander niet in onderling verband staan, in dezelfde volgorde mededeelt, waarin zij bij Mattheus voorkomen, terwijl het uit andere verschijnselen blijkt, dat hij niet eenvoudig het evangelie van Mattheus geëxcerpeerd heeft, zoo hebben wij daarin de proef op de som, en besluiten wij met vrijmoedigheid: er moet eene Verzameling van spreuken zijn geweest, waaruit beiden hebben geput. Zonder deze gemeenschappelijke bron zou de gelijkheid van volgorde een zuiver toeval zijn, maar zulk een toeval ware al te groot. Men oordeele:

De zaligsprekingen: Matth. V, 3-12 en Lukas VI, 20-26.
Menschenliefde: Matth. V, 38-48 en Lukas VI, 27-36.
Oordeelen en meten: Matth. VII, 1, 2 en Lukas VI, 37, 38.
De splinter enz.: Matth. VII, 3, 4 en Lukas VI, 41, 42.

Boom en vruchten: Matth. VII, 15-20 en Lukas VI, 43-45.

‘Heere, Heere’ roepen: Matth. VII, 21-23 en Lukas VI, 46.

Huis op zandgrond enz.: Matth. VII, 24-27 en Lukas VI, 47-49.

Gelijk men bespeurt, worden de onderwerpen in de beide evangeliën in volmaakt dezelfde volgorde behandeld.

Dit verschijnsel, hoe belangrijk ook, kan ons evenwel niet geheel bevredigen. Lukas VI, 20-49 behelst, gelijk men evenzeer gemerkt heeft, slechts een betrekkelijk klein gedeelte van de Bergrede. Andere uitspraken, die bij Mattheus evenzeer in de Bergrede staan, komen evenwel bij Lukas ook voor, maar bij hem in verband met verschillende historische gelegenheden of aanleidingen. Men zou dus zoo kunnen redeneeren: Is de Bergrede van Mattheus in haar geheel uit eene Verzameling van spreuken overgenomen, en heeft Lukas zijn Hoofdst. VI, 20-49 aan diezelfde Verzameling te danken, dan heeft Lukas die Verzameling natuurlijk gekend, derhalve ook alles wat hij verder van de Bergrede meedeelt aan die Verzameling ontleend: maar hoe komt het dan, dat hij niet even als Mattheus den geheelen inhoud van de Bergrede te gelijk weergeeft? Heeft hij een zeker aantal spreuken in een bepaald historisch verband, dan moet die Verzameling òf niet uit louter spreuken bestaan hebben of aan Lukas onbekend zijn gebleven, in welk geval hij zijne kennis van de woorden der Bergrede uit een andere bron moet hebben geput. Maar dan kan, gelijk van zelf spreekt, Lukas ook niet als getuige voor het bestaan van zulk een Verzameling van louter spreuken aangevoerd worden.

De redeneering is onberispelijk, wanneer namelijk het verband, waarin Lukas die andere woorden van de Bergrede mededeelt, werkelijk een historisch verband is. Dit punt biedt zich dus het eerst aan ons onderzoek aan.

Wij hebben derhalve te onderzoeken, - want verder kunnen onze nasporingen niet reiken, - of die woorden bij Lukas passen in hun kontekst, dan wel den indruk maken van daarin willekeurig te zijn geplaatst, zoodat zij even goed

in de rede Lukas VI, 20-49 hadden kunnen worden opgenomen.

De volgorde, waarin wij de woorden behandelen, is die waarin zij Mattheus V-VII voorkomen.

Dan is het eerste, naar het schijnt, Matth. V, 13. Bij Lukas leest men het XIV, 34, 35: ‘Het zout is goed; maar indien het zout smakeloos geworden is, waarmede zal het smakelijk gemaakt worden enz.’ De samenhang is bij Lukas deze: Jezus dringt bij zijne volgelingen aan op onvoorwaardelijke toewijding aan zijn persoon en zijne zaak. Niemand (vs. 27) kan Jezus' discipel zijn, die Jezus' kruis niet dragen wil. Daarom moet elk die hiertoe besluit (vs. 28-32) wel van te voren de kosten berekenen, dat is: nagaan of hij bereid is tot alles wat die stand van discipel eischt. Het is niet weinig: de discipel moet alles verlaten. Wie dat niet doet (vs. 33) ‘die kan mijn discipel niet zijn. Het zout is goed, volgt er dan onmiddellijk, enz.’

Er is hier tusschen ‘het zout is goed enz.’ en het onmiddellijk voorafgaande onmiskenbaar verband. Jezus zegt met andere woorden: aan een discipel, die eenig voorbehoud maakt, heb ik niets; hij is smakeloos geworden zout. Maar dat er hier verband is, zien wij toch eigenlijk dan eerst volkomen duidelijk in, wanneer wij vs. 33 en 34 voor een spreuk houden die niet dezelfde is als Mattheus V, 13: ‘Gij zijt het zout der aarde enz.’, zoodat deze aanhef hier niet alleen ontbreekt, maar ontbreken moest. Wij zullen later onze redenen hiervoor blootleggen, en veroorloven ons voorloopig deze plaats van Lukas buiten het geding te houden.

Het tweede woord dat hier in aanmerking komt, is Matth. V, 15; bij Lukas VIII, 16: ‘En niemand die een kaars ontsteekt bedekt dezelve met een vat’ enz. Bij Lukas staat dit woord geheel op zichzelf; het komt onmiddellijk na de gelijkenis van den zaaier. Belangrijk is het bovendien, dat ditzelfde woord Lukas XI, 33, met onbeduidende wijzigingen, nog eens en ook daar geheel op zich zelf staat. Hierdoor schijnt de

willekeur, waarmee in het derde evangelie sommige uitspraken der Bergrede over de geheele predikerswerkzaamheid verdeeld worden, als op heeter daad betrapt te worden.

Het derde is Matth. V, 18; bij Lukas XVI, 17: geen titel der wet zal vallen; buiten allen samenhang met het voorafgaande.

Het vierde is Matth. V, 25, 26; bij Lukas XII, 58, 59: het gaan met de wederpartij voor de overheid; buiten alle samenhang met het voorafgaande.

Het vijfde is Matth. V, 32; bij Lukas XVI, 18: over de echtscheiding; buiten allen samenhang met het voorafgaande.

Het zesde is Matth. VI, 9-13; bij Lukas XI, 1-4: het Onze Vader. De laatste verzen van hoofdstuk X (Jezus bij Martha en Maria) hebben met XI, 1 niets uit te staan. Dan volgt zonder eenigen overgang (vs. 1): ‘en het geschiedde toen hij in eene zekere plaats was biddende, dat, als hij ophield, een van zijne discipelen tot hem zeide: Heer, leer ons bidden, gelijk ook Johannes zijnen discipelen geleerd heeft (vs. 2); en hij zeide hun: wanneer gij bidt, zoo zegt: Onze Vader’ enz. Kan men nu beweren, dat met vs. 1 een historisch verband gegeven is? Indien de discipelen behoefte hadden aan een bidformulier, heeft dan die behoefte zich eerst nu, eerst zoo laat geopenbaard? Voorheen hadden wij uit geen der evangeliën er iets van vernomen, dat Johannes zijne discipelen had leeren bidden. Dit een en ander daargelaten, op dit oogenblik schijnt de vraag: ‘leer ons bidden’ minder gepast dan ooit. Jezus is juist biddende geweest in het gezelschap zijner discipelen; hij zal dus wel niet stil voor zich hebben gebeden. Was dit zijn voorbeeld hun dan niet genoeg? Kan men zich eindelijk wel goed voorstellen, dat iemand gevraagd wordt om een bidformulier, en dan tot antwoord in een gebed overgaat? Zoo als de zaak hier meegedeeld wordt, heeft het bijna den schijn, alsof Jezus op de vraag der discipelen vooraf gerekend had. Hoeveel waarschijnlijker is het, dat iemand het Onze Vader in een Spreukenverzameling leest; bij

zich zelven nadenkt over de aanleiding, naar welke dat gebed wel ontstaan kan zijn; in de geschiedenis daarop geen antwoord vindt, en, met geringe verbeeldingskracht toegerust, een aanleiding zoo als die van Luk. XI, 1 verdicht. Het verband, waarin dit gedeelte van de Bergrede bij Lukas voorkomt, is dus geforceerd, en zoo als men het verwachten kan van iemand, die een op zichzelfstaand woord of gebed ergens te huis brengen wil.

Het zevende is Matth. VI, 19-21; bij Lukas XII, 33, 34: over den schat in den hemel; staat niet in eenig historisch verband.

Het achtste is Matth. VI, 22, 23; bij Lukas XI, 34: het oog, de kaars des lichaams; buiten allen zakelijken samenhang met het voorafgaande.

Het negende is Matth. VI, 24; bij Lukas XVI, 13: geen twee heeren dienen; staat niet in eenig historisch verband. Vooraf gaat de gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester. ‘Maak u vrienden uit den onrechtvaardigen Mammon (vs 9); zoo gij dan in den onrechtvaardigen Mammon niet getrouw zijt geweest, wie zal u het ware vertrouwen? (vs. 11.) Wat heeft hiermede nu te maken vs. 13: ‘gij kunt Gode niet dienen en den Mammon?’ Dat ook hier het woord ‘Mammon’ voorkwam, heeft den schrijver verleid. Hij heeft niet gezien, dat Mammon vs. 13 een geheel andere beteekenis had dan vs. 11, waar het, blijkens vs. 12, met het (dikwerf onrechtvaardig verkregen) ‘goed van anderen’ gelijk staat, een beteekenis die het vs. 13 niet kan hebben. Indien uit de, nooit geheel te verklaren, gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester iets blijkt, zou het juist zijn, dat men den dienst van God en Mammon, namelijk in den zin van vs. 11, wel vereenigen kon. Dit juist noopt ons aan ‘Mammon’ in vs. 13 een gebeel anderen zin te hechten. Vs. 13, wel verre van met het voorafgaande samen te hangen, vormt veeleer den overgang tot vs. 14 (de geldgierige fariseërs).

Het tiende is Matth. VI, 25-34; bij Lukas XII, 22-31:

niet zorgen voor het aardsche; staat niet in eenig historisch verband en niet in noodzakelijken samenhang met het voorafgaande.

Het elfde is Matth. VII, 7-11; bij Lukas XI, 9-13: bidt en gij zult ontvangen; staat niet in eenig historisch verband, maar wordt door Lukas niet ongelukkig vastgeknoopt aan de gelijkenis van vs. 5-8. Noodzakelijk is deze samenhang, gelijk van zelf spreekt, niet.

Het twaalfde is Matth. VII, 13, 14; bij Lukas XIII, 23 vlgg.: 'Gaat in door de enge poort'. Dit is het eenige, dat de beide evangeliën hier met elkander gemeen hebben (Lukas, vs. 24a). Bij Lukas luidt het geheel: 'En daar zeide een tot hem: Heere, zijn ook er weinigen die zalig worden? En hij zeide tot hen: Strijdt om in te gaan door de enge poort; want velen, zegge ik u, zullen zoeken in te gaan, en zullen niet kunnen; (namelijk) nadat de heer des huizes zal opgestaan zijn en gij zult beginnen.... aan de deur te kloppen.... en hij zal u antwoorden: ik ken u niet....' In dezen samenhang, - waarvan het geforceerde reeds daaruit blijkt, dat 'één' vraagt en dat Jezus niet hem, maar 'hen' beantwoordt, - past die enge poort in het geheel niet. Die buiten staan blijven buiten; evenwel niet omdat de poort eng, maar omdat zij gesloten is. Ook hier heeft Lukas zich door het woord: deur of poort laten verleiden. Het oorspronkelijke heeft voor de poort, die eng is, en de deur, waaraan men klopt, hetzelfde woord.

Ons onderzoek is afgeloopen. Onder deze twaalf plaatsen uit de Bergrede, of elf, wanneer Lukas XIV, 34, 35 niet meegerekend wordt, in het derde evangelie verspreid, is er geen enkele die met de eene of andere historische gebeurtenis samenhangt; zijn er velen, die evenzeer op zich zelven staan als in Matth. V-VII, anderen die niet passen in het verband, waarin zij voorkomen.

Bij Markus vindt men drie woorden uit de bergrede (IX, 43, 45, 47 en 50 en IV, 21 en 24a); zij staan in geenerlei historisch verband. Neemt men in aanmerking, dat zelfs het eerste evangelie (XVIII, 8 en XIX, 9) woorden van de Bergrede

buiten samenhang met die rede meedeelt, hetgeen bewijst, dat enkele woorden van de Bergrede bekend waren gebleven zonder dat men ze juist als deelen van dit geheel kende, dan schijnt ook hetgeen wij bij Markus waarnemen te pleiten voor de onderstelling, dat de Bergrede eens afzonderlijk als eene Verzameling van spreuken van Jezus heeft bestaan. Indien wij toch moesten aannemen, dat de woorden, die thans in de Bergrede worden gevonden, oorspronkelijk, in de aanteekeningen van dien tijd, in het een of ander historisch verband voorkwamen, maar door den auteur of den redakteur van het eerste evangelie uit dat verband gelicht en tot één geheel vereenigd waren, dan zou men, naar ik meen, verwachten mogen èn dat Lukas ons meer woorden in hun historisch verband had bewaard, èn dat Markus meer woorden, die thans in de Bergrede staan, had meegedeeld. Het valt lichter aan te nemen, dat aan Markus een geheele Verzameling van spreuken onbekend is gebleven en hij dientengevolge zoo weinig uit de Bergrede heeft, dan dat hij opzettelijk de woorden, die nu in de Bergrede worden gevonden en waarvan ook hij dan wist, dat zij met de synoptische overlevering samenhingen, zou hebben weggelaten.

Hetgeen wij bij Markus waarnemen, verkrijgt dus op die wijze gewicht. Konden wij hier alleen Mattheus en Lukas vergelijken, wij zouden in het onzekere moeten blijven ten aanzien der vraag of de rede, die bij Mattheus tot de Bergrede is aangegroeid, niet in haren oorspronkelijken vorm Lukas VI, 20-49 wordt aangetroffen, zoodat Mattheus die rede dan had aangevuld met die twaalf uitspraken van Jezus, die wij zooeven uit verschillende gedeelten van het derde evangelie hebben aangehaald. Nu moet ons daarentegen een bevestigend antwoord op die vraag zeer onwaarschijnlijk voorkomen. Want hebben die twaalf woorden van den aanbeginne met hunne tegenwoordige omgeving samengehangen, dan verklaart men niet licht hoe tien er van aan Markus onbekend zijn gebleven.

Wij hebben nu onze onderstelling nog van een andere zijde te bezien. Wanneer zij geen waarheid behelst; wanneer wij integendeel aannemen, dat de Bergrede bij Mattheus de latere bewerking is van een rede, die in hare oorspronkelijke of nagenoeg oorspronkelijke gedaante Lukas VI, 20-49 weergevonden wordt, dan moeten Lukas VI, 20-49 toch het voorkomen hebben van inderdaad eene rede te zijn, die achtereen heeft kunnen worden uitgesproken; dan moeten zij én passen in het historisch verband, waarin het derde evangelie ze heeft geplaatst, én een innerlijken samenhang vertoonen, én beantwoorden aan den toestand van het oogenblik. Uit dit drievoudig oogpunt hebben wij dus thans Lukas VI, 20-49 nader te onderzoeken.

Het historische verband waarin het derde evangelie deze verzen plaatst, is het volgende: Jezus gaat uit naar den berg om te bidden (vs. 12). Naar welken berg, wordt niet gezegd. Hij blijft daar ‘den nacht over in het gebed tot God.’ Als het dag geworden is, roept hij zijne discipelen tot zich en verkiest hij er twaalf, die hij ook apostelen noemde (vs. 13). Hoe en van waar heeft Jezus die discipelen tot zich geroepen? Is hij daartoe afgeklommen van den berg? Het kan wel zijn. Maar dan moet men aannemen, dat Jezus terstond weer met hen op den berg is gegaan, want vs. 17 lezen wij: ‘En Jezus met hen afgekomen zijnde’. Jezus moet dan noodig hebben geoordeeld die verkiezing der twaalve juist boven op dien berg te doen plaats vinden, en daarom opzettelijk dien berg beklommen hebben. Men begrijpt dit bezwaarlijk. Het verhaal heeft er dus zeker niet aan gedacht, Jezus zoo kort op elkander naar beneden en naar boven te laten gaan, en dat alleen om twaalf apostelen te kiezen. Maar is Jezus dus op den berg gebleven waar hij den nacht had doorgebracht, dan begrijpt men weer niet hoe Jezus daar eenvoudig zijne discipelen (in het algemeen, want er moeten nog twaalf uitgekozen worden) te roepen had om ze terstond bij zich te hebben.

Hoe maken wij ons nu verder de zaak aanschouwelijk? Jezus bevindt zich met een zeker aantal discipelen boven op den berg. Uit hen verkiest hij er twaalf, en met deze twaalf (vs. 17) daalt hij in de vlakte af. Waar bleven nu die afgekeurde discipelen? Denk u Jezus omgeven van een geheele schaar van mannen, er twaalf uitmonsterende, met deze heengaande terwijl de overigen, - geene benijdenswaardige positie voorzeker, - een oogenblik achterblijven en daarna hun eigen weg mogen zoeken. In het voorbijgaan doen wij opmerken, dat dit, zoo het geschiedenis moet heeten, een zeer eigenaardig licht werpt op Jezus' karakter. Wij twijfelen er evenwel aan of het geschiedenis is. Markus kent deze voorstelling althans niet. Hij laat Jezus (III, 13) tot zich roepen ‘die hij wilde, en hij stelde er twaalf.’ Hier kan men dus aannemen, dat Jezus niemand riep dien hij niet van plan was als apostel aan te stellen.

Hoe het zij, die afgekeurde discipelen van vs. 13 schijnen toch niet ontstemd te zijn geworden. Vs. 17 staat althans een menigte volks zoowel als een groote schaar discipelen in de vlakte, waarin Jezus is afgedaald. Er grijpen wonderen van genezing plaats (vss. 13 en 19), en daarop volgt dan onmiddellijk vs. 20: ‘en hij zijne oogen opslaande over zijne discipelen, zeide: zalig zijt gij armen enz.’

Is dit nu inderdaad een historisch verband? Eene andere rede had hier kunnen volgen. Waar de rede werd uitgesproken, vernemen wij niet. Met de ‘vlakke plaats’ van vs. 17 moeten wij ons voorloopig tevreden stellen, want eerst VII, I vernemen wij dat wij buiten Kapernaüm zijn. Dat de schaar van discipelen hem van den bergtop af gevolgd is, moeten wij gissen. Hoe kan iemand geacht worden zijne oogen juist op te slaan over twaalf personen, wanneer hij van ‘een groote menigte volks' omgeven is? Wat wil het zeggen, dat deze groote menigte, (naar VII, I) even buiten Kapernaüm vergaderd, niet van Kapernaüm zelf, maar ‘uit geheel Judea en Jeruzalem, en van den zeekant van Tyrus en Sidon’ is;

daargelaten de zonderlinge geografische bepaling: ‘uit geheel Judea en Jeruzalem.’ Het is alsof iemand zeide: uit geheel Gelderland en Arnhem! - Die groote menigte is van zoover gekomen om hem te hooren. En waar vindt zij hem nu? Te Kapernaüm? In een Synagoog? Neen, juist aan den voet van den berg, dien Jezus den vorigen avond, om te kunnen bidden, beklommen had. Hoe wist die groote menigte, dat zij Jezus juist daar zou vinden; hoe wist zij het met zulk een zekerheid, dat zij niet aarzelde zieken en bezetenen derwaarts heen te brengen? Al is het geheele verhaal Luk. VI, 12-19 geloofwaardig, wat men om de aangevoerde bedenkingen niet behoeft te loochenen, in geen geval is het van dien aard, dat wij tot de slotsom komen: hier en nergens anders moet de rede vs. 20-49 uitgesproken zijn. In geen geval kan hier sprake zijn van een historisch verband.

Hoe staat het voorts met den innerlijken samenhang der rede? Wij geven een lijst van de behandelde onderwerpen in hunne volgorde:

Zaligsprekingen en bedreigingen	vs.	20-26.
Vijandsliefde	vs.	27, 28.
Vergevensgezindheid	vs.	29, 30.
Menschenliefde	vs.	31
Onbaatzuchtigheid	vs.	32-34.
Vijandsliefde en onbaatzuchtigheid	vs.	35.
(ten deele herhaling van vs. 27 en 34).		
Navolging van Gods barmhartigheid	vs.	36.
Waarschuwingen tegen oordeelen en verdoemen	vs.	37.
Waarschuwingen tegen karigheid	vs.	38.
Waarschuwingen tegen vertrouwen in valsche leidslieden (een gelijkenis)	vs.	39.
Waarschuwingen tegen zelfverheffing	vs.	40.
Waarschuwingen tegen vitterij en zelfverblinding	vs.	41, 42.
Hem, die goed handelt, moet ik ook goed noemen	vs.	43.
Men mag van niemand iets verwachten, dat met zijn aanleg niet overeenkomt	vs.	44.

’s Menschen taal verraadt zijn binnenste	vs.	45.
De verplichting, ons opgelegd door onze erkenning van Jezus als Heer	vs.	46.
Het lot van hem, die Jezus woorden doet en van hem, die ze in den wind slaat	vs.	47-49.

In dit kort bestek komt de rede tot tweemaal toe op een reeds behandeld onderwerp terug (zie vs. 35 verg. met vs. 27, en vs. 41 verg. met vs. 37). Een zonderling ‘maar’ vormt den overgang tusschen vs. 26 en 27 (‘wee u, wanneer alle menschen wel van u spreken... maar ik zeg u: hebt uwe vijanden lief). Nadat vs 30 reeds gezegd had: geef een iegelijk did van u begeert en van dengenen die het uwe n e e m t , eischt niet weder, verwacht men nauwlijks een gebod van veel minder wijde strekking, gelijk dat van vs. 35: leent zonder iets weder te hopen. Vs. 39 wordt de rede plotseling afgebroken door de mededeeling: ‘En hij zeide tot hen een gelijkenis.’ Die gelijkenis vult dan slechts een enkel vers; wordt gevolgd door een geheel op zich zelf staande spreuk, maar gelijkenis en spreuk verhinderen de rede niet in vs. 41 tot de gedachte van vier verzen vroeger terug te keeren. Dat vs. 43, vs. 44 en vs. 45 elk een ander onderwerp behandelen, zou terstond elk in het oog vallen, wanneer niet toevallig in elk vers van boomen of vruchten gesproken werd; die verzen volgen dus als losse spreuken op elkander. Zou men ze op gedwongen wijze willen samenvatten onder dit gezichtspunt, dat wij hier omtrent den maatstaf van het oordeelen worden ingelicht, dan vallen zij met het volstrekte verbod van niet te oordeelen in vs. 37 moeilijk te rijmen. Dat vs. 46-49 in geenerlei logisch verband staan met vs. 45, zou weer elk in het oog vallen, wanneer niet vs. 45 van een mond en vs. 46-49 van woorden gesproken werd. Tusschen vs. 46 en het slot bestaat evenmin noodzakelijk verband. Wanneer iemand het onzinnige heeft doen uitkomen van hem Heer te noemen en niettemin hem geen gehoorzaamheid te betoonen, behoeft hij daarom nog niet te spreken over de zegeningen aan die gehoorzaamheid verbonden.

Men houde wel in het oog, dat ons onderzoek hier niet loopt over de vraag of Jezus ooit soortgelijke losse spreuken achter elkander heeft uitgesproken: wie zal ons dat kunnen zeggen? maar alleen over de vraag, of Lukas VI, 20-49 zoo is geredigeerd, dat wij daarin niets anders mogen zien dan het bericht omtrent een doorloopende rede van Jezus? En dan antwoorden wij: ware hier zulk een rede weergegeven, waarvan dan Matth. V-VII de uitbreiding zou bevatten, dan zou naar alle waarschijnlijkheid juist ten aanzien van den innerlijken samenhang het onderscheid tusschen die hoofdstukken van Mattheus en Lukas VI, 20-49 in het oog vallen en dit onderscheid geheel ten voordeele van de oorspronkelijkheid der laatstgenoemde verzen pleiten. Dit is evenwel zoo niet. Wanneer ik lees: Maar ik zegge u: heb uwe vijanden lief,' begrijp ik dit 'maar' beter bij Mattheus (V, 44), waar het volgt op: Gij hebt gehoord, dat er gezegd is:... uwen vijand zult gij haten, dan bij Lukas (VI, 27), waar het komt na de verzekering, dat de vleitaal der menschen ons evenmin geluk aanbrengt als het dit heeft gedaan aan de valsche profeten. Lukas VI, 31: 'gelijk gij wilt dat u de menschen doen zullen, enz.' hangt met vs. 30 al niet beter samen dan Matth. VII, 12 met vs. 11. Vs 30 heet het namelijk bij Lukas, dat ik hetgeen mij ontstolen werd niet mag terugeischen. Ik kan dit nalaten uit overgroote edelmoedigheid, maar toch nooit op grond van de overweging, dat ik, zelf iets gestolen hebbende, het aangenaam zou vinden wanneer men niets van mij reklameerde. In zoover ik edelmoedig ben, kan ik mijzelf niet denken in den toestand van iemand iets ontvreemd te hebben. Matth. VII, 3 is 'de splinter' bij het gebod omtrent het oordeelen beter op zijne plaats dan Lukas VI, 41 na de uitspraak: de discipel is niet boven zijn meester. De spreuken over den boom en zijne vruchten zijn betrekkelijk beter op hunne plaats bij Mattheus (VII, 16 vlgg.) dan bij Lukas (VI, 43). De beschrijving van het lot dergenen die Jezus woorden niet doen is bij Mattheus met de waar-

schuwing tegen het bloote roepen van Heere! Heere! door vs. 22 verbonden (let op ‘ten dien dage’); bij Lukas ontbreekt deze overgang.

Uit dit een en ander leiden wij geenszins af, dat Matth. V-VII een samenhangend geheel is, maar dat, indien deze hoofdstukken het niet zijn, Lukas VI, 20-49 het nog veel minder kan wezen, terwijl, naar de onderstelling die wij bestrijden, in Lukas VI, 20-49 juist meer samenhang te bespeuren moest zijn dan in Matth. V-VII.

Wij willen het pleit evenwel nog niet gewonnen achten, maar ter beslissing van de vraag of wij in Lukas VI, 20-49 werkelijk het bericht van eene rede van Jezus bezitten, nagaan of die beweerde rede, wat haren inhoud betreft, beantwoordt aan den toestand van het oogenblik, waarop zij geacht wordt uitgesproken te zijn.

Jezus is Lukas VI, 19 omringd van allerlei vreemd volk. Naar Lukas VII, 1 heeft hij ten aanhoore dier gemeente zijne rede uitgesproken, voor menschen derhalve uit Tyrus, uit Sidon, uit Judea, die toen waarschijnlijk zijn aangezicht voor het eerst zagen. Menig woord der rede was blijkbaar voor de menigte bestemd; zoo het drievoudig wee aan de rijken, de verzadigden, de lachers. Al de zedekundige wenken, vs. 27-49, zijn algemeen genoeg om aan het adres te kunnen zijn van allen. Dus heeft Jezus gesproken tot de menigte? Men aarzelt niettemin het te verzekeren. Waartoe wordt aan het begin dezer rede uitdrukkelijk bericht, dat Jezus zijne oogen opsloeg over zijne discipelen, indien hij niet tot hen in het bijzonder het woord voerde? En kunnen de zaligsprekingen wel geacht worden een gepast onderwijs te zijn geweest voor een zoo gemengd publiek, waar zich zelfs personen onder bevonden, zoo kort te voren nog door den duivel bezeten? De rede is dus niet geheel gelijk men haar verwacht, waar discipelen en een groote menigte volks toeluisteren.

Jezus spreekt hier ontegenzeggelijk profetisch. Hij leest in de toekomst. Hij heeft den tijd reeds helder voor den geest,

waarin (vs. 22) de menschen zich afscheiden van zijne volgelingen en hen haten, ja, waarin de naam dier volgelingen, - dus een gemeenschappelijke naam: de kristennaam of die van Nazarener? - ‘als kwaad verworpen wordt’. Hij, voor wien de toekomst op deze wijze openlag, had juist te voren Judas Iskariot gekozen, ‘die ook de verrader geworden is (vs. 16)’. De rede is dus niet gelijk men haar verwacht van iemand, die dit verraad destijds blijkbaar nog niet voorzag.

Jezus vraagt (vs. 46): ‘wat noemt gij mij Heere, Heere! en doet niet hetgeen ik zeg’. Onderstelt dit niet een ervaring van schijn-kristendom, die Jezus toen nog bezwaarlijk kon hebben opgedaan? Kunnen er toen reeds velen geweest zijn, die hem Heere, Heere noemden en hem nogtans gehoorzaamheid weigerden?

Op zichzelve zouden soortgelijke bedenkingen buiten ons kader liggen, daar het onderzoek, waarmee dit ons geschrift zich bezighoudt, niet onmiddellijk betrekking heeft op de geloofwaardigheid van onze evangeliën. Wij moesten hier evenwel die bedenkingen te berde brengen, omdat zij van belang zijn voor de vraag of Lukas VI, 20-49 zich voordoen als het origineel, waarvan Matth. V-VII de bewerking zouden wezen.

Wij zijn aan het einde van ons betoog en vatten het thans samen.

Voor ons lagen Matth. V-VII. Aandachtig gelezen, in verband met IV, 25, kondigden zij zichzelven aan als niet passende in het historische kader, waarin het eerste evangelie ze heeft geplaatst. De onderstelling lag dus voor de hand; die hoofdstukken waren oorspronkelijk een Verzameling van spreuken, welke Verzameling hier eenvoudig werd geintercaleerd. Die onderstelling werd daarop getoetst aan Lukas VI, 20-49, de Bergrede, om zoo te spreken, in het klein. Opgemerkt werd toen de volstrekte gelijkheid van de volgorde, waarin de onderwerpen bij Mattheus en Lukas behandeld worden; eene gelijkheid, die het grootste toeval ware, wanneer Mattheus

uit alle deelen der synoptische traditie woorden van Jezus vrij kompileerde, en Lukas daarentegen het historisch bericht van een bepaalde rede gaf. Dit leidde er ons toe, in Lukas VI, 20-49 niets dan een uittreksel te zien uit de oorkonde die ons Matth. V-VII bleef bewaard. Maar eer dit met volle recht kon worden beweerd, moest rekening worden gehouden met de woorden uit de Bergrede, die bij Lukas elders dan VI, 20-49 voorkomen. Mocht het blijken, dat die woorden bij hem in een historisch verband staan, waaruit zij niet dan gewelddadig kunnen worden gelicht, dan zou tevens blijken, dat vele woorden der Bergrede in de synoptische traditie waren ingeweven, en dat dus ook Mattheus ze naar alle waarschijnlijkheid uit die traditie heeft kunnen putten. Een onderzoek naar den kontekst der twaalf woorden uit de Bergrede, die Lukas buiten VI, 20-49 mededeelt, overtuigde er ons van, dat zij nergens onverbrekelijk met hun omgeving samenhangen, met welk resultaat het bewijs geleverd was dat ook Lukas ze aan een Verzameling van spreuken kan hebben ontleend. Het bestaan hebben van zulk eene Verzameling werd voorts nog waarschijnlijker door hetgeen wij waarnamen bij Markus. Zijn volstrekt zwijgen over de Bergrede, met uitzondering van een paar uitspraken die even goed als Matth. XVIII, 8 vlgg. en XIX, 9 in de synoptische traditie bewaard kunnen zijn gebleven, liet zich gemakkelijker verklaren, wanneer men aannam, dat de Bergrede oorspronkelijk een op zichzelf staande Verzameling van spreuken was, die toevallig niet tot de bronnen van Markus behoorde, dan wanneer men aannam, dat de onderscheidene deelen der Bergrede oorspronkelijk met onderscheidene deelen der synoptische traditie hadden samengehangen en dus door Markus opzettelijk waren weggelaten. Markus moge nog zoo weinig geneigd zijn geweest in Jezus den leeraar te schetsen, hij kon toch bezwaarlijk, op twee na, al de woorden der Bergrede stilzwijgend voorbijgaan wanneer hij die werkelijk telkens op zijn weg had ontmoet.

Was hiermede bewezen, dat men in Lukas VI, 20-49 een uittreksel moet zien van de oorkonde, bewaard gebleven in Matth. V-VII, zoo moest nog de proef op de som genomen worden. Dit geschiedde toen aangetoond werd, dat Lukas VI, 20-49 noch met hetgeen er aan voorafgaat noch innerlijk samenhangen, noch zoo zijn als men het van een rede van Jezus op dat oogenblik en voor dat gehoor verwachten zou.

Nu weten wij nog slechts, - een weten dat altijd een weten op historisch gebied blijft en dus met een hoogen graad van waarschijnlijkheid, nooit met zekerheid gepaard kan gaan, - nu weten wij nog slechts dat er een zelfstandige Verzameling van spreuken heeft bestaan.

Maar, zegt men wellicht, dit brengt ons niet veel verder. Laat het eerste evangelie de Bergrede in haar geheel als eene reeds bestaande kompilatie van spreuken van Jezus hebben opgenomen, hij die dan vroeger deze kompilatie gemaakt had, heeft de bouwstoffen daartoe toch aan de traditie omtrent Jezus' onderwijs moeten ontleenen. De moeilijkheid is dus slechts verschoven. Heeft de oorspronkelijke verzamelaar ze aan verschillende deelen van die traditie ontleend, dan heeft Markus de woorden der Bergrede die in die traditie voorkwamen toch moeten kennen, en dus, daar hij ze niet weergaf, opzettelijk moeten weglaten, waarmee het argument, dat zooeven op het stilzwijgen van Markus werd gebouwd, vervallen zou; maar dan heeft ook Lukas ze in dezelfde deelen der traditie kunnen vinden en behoeft hij ze volstrekt niet alleen uit die Verzameling te hebben gekend die Matth. V-VII overgenomen werd.

De bedenking verliest evenwel hare kracht, zoodra men doet opmerken dat de stelling: de oorspronkelijke verzamelaar heeft de woorden der Bergrede uit de traditie omtrent Jezus' onderwijs moeten kompileeren, een geheel onbewezene onderstelling is. Wat weet men daarvan? De evangeliën zeggen ons op overtuigende wijze daarvan niets. Het eerste evangelie maakt ons eenvoudig bekend met een Verzameling van spreu-

ken: Matth. V, 3-VII, 27. Van wie die spreuken afkomstig zijn, zegt die Verzameling zelve ons niet. Het opschrift V, 2^b vermeldt alleen dat Jezus gewoonlijk zoo leerde. De redaktor van het eerste evangelie schrijft ze aan Jezus toe (Matth. V, 1, 2^a), maar deze mededeeling blijft niet a priori betrouwbaar, nu zij onafscheidelijk samenhangt met een historisch kader, dat, bij nader onderzoek, zich veeleer als eene inkleeding voordoet, waaraan wij geen groot gewicht mogen hechten. Lukas schrijft ze evenzeer aan Jezus toe, maar ook zijn mededeeling is om dezelfde reden, namelijk wegens de zwarigheden die ook zijn historisch kader (Lukas VI, 12-19) aankleven, niet in staat om allen twijfel te doen verstommen. Volgens Markus heeft Jezus, op twee uitzonderingen na, geen enkel woord van de Bergrede uitgesproken. Wij mogen dus veeleer omgekeerd redeneeren en zeggen: was de Bergrede oorspronkelijk het werk van een koinpilator, dat is: hadden hare onderscheidene deelen dus oorspronkelijk met verschillende historische momenten in het leven van Jezus samengehangen, dan zou die verzamelaar toch groote moeite gehad hebben om ze van dien samenhang los te maken; dan zouden in de drie evangeliën zekere leemten nog van dien verstoorden samenhang getuigen; dan, eindelijk, zou Markus toch niet, op twee na, met al de woorden van de Bergrede onbekend zijn gebleven.

Wanneer nu geen enkele evangelist ons overtuigend zegt: de Bergrede behelst een kompilatie van spreuken van Jezus; wanneer een der drie evangelisten, Markus, indirekt, namelijk door zijn stilzwijgen, schijnt te zeggen, dat in de synoptische traditie geen woorden van Jezus gelijk aan die van de Bergrede voorkwamen, zoo kan ik het niet anders dan gewaagd noemen, Matth. V, 3-VII, 27 zonder nader bewijs een kompilatie van losse spreuken van Jezus te noemen. Bovendien, heeft Jezus de Bergrede in de hoofdzaak achtereen uitgesproken, hoe heeft Lukas dat dan zoo weinig geweten, dat hij zich het recht toekende haar te verbrokkelen? Heeft Jezus bij verschillende gelegenheden de woorden der Bergrede uitge-

sproken, hoe kan het dan gekomen zijn, dat wij noch bij Lunkas noch bij Markus een enkele dier gelegenheden kunnen ontdekken; dat wij nooit eens (zelfs niet Matth. XIX, 3-12 of XVIII, 8 vlgg.) gedwongen worden uit te roepen: ja hier moet dit of dat woord uit de Bergrede door Jezus uitgesproken zijn?

Wanneer dus de opgemerkte verschilijnselen ons niet dwingen in Matth. V, 3-VII, 27 een Verzameling te zien van spreuken die bij één of meer gelegenheden aan Jezus' lippen zijn ontvloeid, zoo zal het ons geoorloofd zijn, vooral ook met het oog op Matth. V, 2^b (hij leerde hen gewoonlijk) er voorloopig een vrije kompositie in te zien, opgesteld om ons in den vorm van eene toespraak van Jezus met het karakter van zijne leer bekend te maken. Enkele woorden van Jezus, waarvan eenigen door de synoptische traditie bewaard, anderen voor haar verloren gegaan zijn, kunnen, ofschoon in zeer bescheiden evenredigheden, in die kompositie opgenomen zijn.

Wij hebben thans op een reeks van nieuwe verschijnselen de aandacht te vestigen, van welker waardeering het eindoordeel over deze onze onderstelling af zal hangen.

Wij hebben namelijk de redaktiën van Mattheus en Lukas zorgvuldig na te gaan, en beginnen met alle varianten te vermelden, onverschillig of zij ons belangrijk toeschijnen al dan niet. De woorden, waarin het verschil bestaat, laten wij kursief drukken, en algemeene opmerkingen volgen na iedere perikoop:

1°. Bij Mattheus (V, 3-11) negen zaligsprekingen; bij Lukas[1)] slechts vier (VI, 20-22).

2°. Bij M. blijft het bij de zaligsprekingen; bij L. beantwoordt daaraan een viervoudig wee.

3°. Bij M. zijn de zaligsprekingen, met uitzondering van

1) De namen Mattheus, Lukas, Markus, zonder nadere omschrijving gebruikt, beteekenen hier, gelijk overal, de geschriften door de kerk aan die auteurs toegekend.

de laatste, in den derden, bij L. allen zonder onderscheid in den tweeden persoon.

4°. Bij M. zijn zalig de armen *van geest*, bij L. de armen.

5°. Bij M. zijn zalig die hongeren *en dorsten naar de gerechtigheid, bij* L. die *nu hongeren*.

6°. Bij M. zijn zalig, die *in droefheid zijn;* bij L. die nu *tranen vergieten.*

7°. Bij M. zullen de bedroefden *getroost worden;* bij L. *lachen.*

8°. Vs. 5 van M. ('zalig de zachtmoedigen') ontbreekt bij L.

9°. Vs. 7 van M. ('zalig de barmhartigen') ontbreekt bij L.

10°. Vs. 8 van M. ('zalig de reinen van harte') ontbreekt bij L.

11°. Vs. 9 van M. ('zalig de vreedzamen') ontbreekt bij L.

12°. Bij M. zegt Jezus: zalig zijt gij wanneer zij u zullen smaden en *vervolgen* en *liegende alle kwaad tegen u spreken om mijnent wil;* bij L.... wanneer de *menschen u zullen haten en afscheiden* en smaden *en uwen naam als kwaad uitwerpen, om des Zoons des menschen wil*.

13°. Vs. 10 van M. ('zalig die vervolgd worden') ontbreekt bij L.

14°. Bij M. 'verblijdt u en *verheugt u* (hetzelfde woord als Joh. VIII, 56 of 1 Petrus I, 8), want uw loon is groot in de *hemelen;* want *alzoo hebben zij vervolgd de profeten die voor u geweest zijn'*; bij L.; 'verblijdt u *ten dien dage* en springt op [van vreugde] (hetzelfde woord als Lukas 1, 41); want *zie* uw loon is groot in den *hemel;* want *hunne vaders deden desgelijks de profeten*.

A l g e m e e n e o p m e r k i n g e n . I. De redaktie van Mattheus schijnt i n d i t g e d e e l t e jonger dan die van Lukas: *a*. omdat de eerste langer is; *b*. omdat sommige toevoegselen bij M. bestemd schijnen het harde, het paradoxale in de zaligsprekingen, gelijk zij bij L, luiden, te verzachten, aannemelijker te maken, en haar zedelijk karakter meer te doen uitkomen; *c*. omdat het viervoudig Wee bij

M. niet aanwezig is, eene weglating, die wellicht samenhangt met een toestand der kristelijke gemeente, waarin men over menschen, die rijk, verzadigd, en in algemeene achting waren, niet meer zoo onvoorwaardelijk den staf kon breken; *d*. omdat M. reeds van vervolgingen spreekt, hetgeen L. niet met zoovele woorden doet; *e*. omdat het slecht behandeld worden, dat bij Lukas om des Zoon des Menschen, dat is: om des Messias' wil geschiedt, dien hier niets ons volstrekt dwingt reeds met Jezus te vereenzelvigen, bij M. plaats vindt ‘om mijnentwille’; *f*. omdat M. de profeten reeds de voorgangers noemt der apostelen (‘die voor u geweest zijn’), terwijl L. hier eenvoudig aan de profeten, gelijk vs. 26 aan de valsche profeten, herinnert om te kennen te geven, dat slechte behandeling en lof geen maatstaf is die over het zedelijk gehalte beslist van hem die er het voorwerp van is; *g*. omdat M. tot tweemalen toe zachtheid of vreedzaamheid aanprijst (waarvan L. niet gewaagt) (vs. 5 en 9), hetgeen doet onderstellen, dat M. een toestand voor zich had, waarin de eendrachtigheid der gemeente reeds iets te wenschen overliet; *h*. omdat misschien het toevoegsel v a n g e e s t na a r m e n zijn reden kan gehad hebben in de omstandigheid, dat men reeds over de kristelijke waarheid begon te spekuleeren; *i*. omdat het plotseling optreden van den 2^{en} pers. meerv. Matth. V, 11 op het bestaan eener vroegere redaktie schijnt te wijzen, waarin (gelijk Luk. VI, 20 vgl.) al de zaligsprekingen in dien persoon waren.

II. Negen verschijnselen derbalve, die er ons toe leiden de redaktie van M. i n d i t g e d e e l t e voor jonger te houden dan die van L., en, bij mijn weten, geen enkel verschijnsel daarnaast van tegenovergestelde strekking. Is daarmede de relatieve ouderdom van L. in dit gedeelte bepaald, het een en ander in die redaktie vergunt ons nog iets verder te gaan. Vs. 22: ‘zalig... wanneer zij uwen naam als kwaad uitwerpen’ schijnt op een tijd te wijzen,

waarin de volgelingen van Jezus reeds een gemeenschappelijken naam droegen en bij ‘de menschen’ bekend waren onder dezen naam, hetgeen hoogst waarschijnlijk eerst tegen het jaar 116 of 117 het geval begon te worden. Vs. 23 worden door het ‘hunne vader’ de joden reeds op een lijn gesteld met ‘de menschen’, de aan het evangelie vijandige wereld. Het waren toch niet de vaders der menschen in het algemeen (waarop grammatisch, hier zoowel als vs. 26, het bezittelijk voornaamwoord: *hunne* terugslaat), die de profeten gesmaad hadden, maar de vaders der joden. Deze vereenzelviging van de vijandige wereld met het volk van Israël schijnt te wijzen op een tijd, toen aan Israëls bekeering reeds gewanhoopt werd.

III. Is het verschil tusschen de redaktie van Mattheus en die van Lukas hier zoo groot, dat het ons aan hare onderling verschillende dagteekening doet denken, en heeft zelfs de oudere redaktie, die van Lukas, eigenaardigheden, die slechts uit toestanden verklaard worden, welke bij Jezus' leven nog niet aanwezig waren, dan is voor dit gedeelte der Bergrede de vraag dubbel gerechtvaardigd: Wat heeft Jezus eigenlijk geleerd? Wij hebben dan niet met berichten van tijdgenooten te doen, die misschien a priori ondersteld mogen worden elkander aan te vullen. Het antwoord is met het voorgaande reeds gegeven en kan geen ander zijn dan dit: wij weten het niet. Neemt men de geloofwaardigheid der beide evangeliën aan, dan is de onzekerheid volkomen op menig aangelegen punt. Ben ik zalig alleen omdat ik arm ben en honger heb, of omdat ik arm ben van geest en honger naar de gerechtigheid? Heeft Jezus den rijkdom, de verzadiging, het lachen veroordeeld of heeft hij dit niet gedaan? Neemt men die geloofwaardigheid a priori niet aan, dan heeft men twee onderlinge sterk afwijkende berichten, van ongelijken datum, waarvan het oudste

sporen draagt van bijna een eeuw na Kristus' optreden te zijn geredigeerd en het jongste behoefte aan amplifikatie verraadt. Onder zulke omstandigheden zal niemand het vreemd kunnen vinden, dat de gedachte opkomt of de Bergrede ook een vrije kompositie kan zijn, welke ons iemands opvatting van Jezus' leer doet kennen; een kompositie, die wij (Matth. V-VII en Lukas VI) zelfs in twee redaktiën bezitten, welke betrekkelijk lang na elkander zijn ontstaan en ons die opvatting dus reeds in hare geschiedkundige ontwikkeling vertoonen.

Doch wij gaan over tot een nieuwe reeks van varianten.

1°. Bij M. ‘gij zijt het zout der aarde’; ontbreekt bij L. (XIV, 34[a]).

2°. Bij L.: ‘het zout is goed’; ontbreekt bij M.: V, - 13[a].

3°. Bij M: waarmee zal het smakelooze zout *gezout*, bij L.: *toebereid* worden.

4°. Bij M.: *het deugt nergens meer toe dan om buitengeworpen en van de menschen vertreden te worden; bij L.: het is noch voor het land noch voor den mesthoop geschikt*; men werpt het buiten (verg. Markus IX, 50).

5°. Vs. 14 van M. (‘gij zijt het licht der wereld, enz.’) ontbreekt bij L.

6°. Bij M.: *Noch men steekt een kaars aan en zet die onder de korenmaat*, maar op den kandelaar *en zij schijnt allen, die in het huis zijn*; bij L. (VIII, 16): *Niemand een kaars aangestoken hebbende* (hetzelfde werkwoord als Exodus XXX, 8 in de Septuaginta, niet letterlijk vertaald uit het Hebreeuwsch) *bedekt haar met een vat of zet haar onder een bed*, maar zet haar op een kandelaar, *opdat degenen die inkomen het licht zien*; andermaal bij L. (XI, 33): Niemand een kaars aangestoken hebbende *zet die in het verborgen* of onder een korenmaat, maar op enz. Bij Markus IV, 21 vindt men de ‘korenmaat’ en het ‘bed’ vereenigd.

7°. Vss. 16, 17 van M. (‘laat uw licht schijnen’ en ‘geene ontbinding van wet of profeten’) ontbreken bij L.

8°. Bij M.: *Voorwaar ik zeg u tot dat* de hemelen en de aarde voorbijgaan, *zal er niet een iota of* een tittel *van de wet voorbijgaan, totdat het alles zal zijn geschied*; bij L.: *Het is lichter, dat* de hemel en de aarde voorbijgaan *dan dat* een tittel *der wet valle*.

9°. Vss. 19-24 van M. ontbreken bij L.

10°. Bij M.: *Wees haastelijk welgezind* (bereid tot een verdrag te komen met) *jegens* uwe wederpartij *terwijl gij nog met hem* op den weg *zijt*, opdat de wederpartij u misschien niet den rechter *overlevere*, en de rechter u den *dienaar* overlevere en gij in de gevangenis geworpen wordt; bij L (XII, 58): *want als gij heengaat met* uwe wederpartij *voor de overheid, zoo benaarstig u u* op den weg *van hem te verlossen*, opdat hij u misschien niet voor den rechter *trekke* en de rechter u den *invorderaar der schulden* overlevere, en *die invorderaar* u in de gevangenis werpe.

11°. Bij M.: *Voorwaar*, ik zeg u, gij zult daar geenszins uitkomen, totdat gij den laatsten *oort* (= twee penningen, naar Markus XII, 42) betaald zult hebben; bij L.: ik zeg u, gij zult daar geenszins uitkomen tot dat gij den laatsten *penning* zult betaald hebben.

12°. Vss. 27, 28 van M. ontbreken bij L.

13°. Vss. 29, 30 van M. ([afhouwen van hand enz.), welke bij M. nog eens voorkomen [XVIII, 8. 9] en, daar zij Markus IX, 43, 45, 47 eveneens gelezen worden (juist op de beide laatste plaatsen met ‘de voet’ die M. V, 29, 30 niet voorkomt], met de synoptische traditie hebben kunnen samenhangen), ontbreken bij L.

14°. Vs. 31 van M. (scheidbrief) ontbreekt bij L.

15°. Bij M.: Maar ik zeg u, dat zoo wie zijne vrouw verlaat, anders dan uit oorzaak van hoererij, *die maakt dat zij overspel doet*, en zoo wie de verlatene zal trouwen, die doet overspel; nog eens bij M. XIX, 9: ik zegge u, dat zoo wie zijne vrouw verlaat anders dan om hoererij *en eene andere trouwt, die doet overspel*, en een iegelijk die de verlatene van den man trouwt, doet overspel.

16°. Vss. 33-39[a] van M. (eed, tand om tand, wederstaan van den booze) ontbreken bij L.

17°. Bij M.: Maar zoo wie u op de rechterwang slaat, keer hem ook de andere toe, *en zoo iemand met u rechten wil*, en *uw hemd nemen, laat hem ook den mantel*; bij L.: dengene die u op de wang slaat, bied ook de andere; *en dengenen die u den mantel neemt, verhinder ook het hemd niet te nemen*. Ook in het oorspronkelijk is verschil in woordenkeus en zinbouw. De. zinbouw van vs. 40 komt evenwel met dien van Lukas VI, 29[a]. overeen. Bij Lukas komt het eerst de mantel.

18°. Vs. 41 van M. (ga twee mijlen) ontbreekt bij L. (het woord 'dwingen' hier hetzelfde als M. XXVII. 32 en Markus XV, 21).

19°. Bij M.: Geef dengenen die iets van u bidt, *en keer u niet af van dengenen die iets van u leenen wil*; bij L.: Maar geef een iegelijk die van u begeert; *en van dengenen die het uwe neemt, eisch niet weder*. Ook in het oorspronkelijk de zinbouw dezelfde.

20°. Vs. 43 bij M. (gij hebt gehoord, dat gezegd is.... uwen vijand zult gij haten) ontbreekt bij L. Het woord is nergens in het Oude Testament te vinden.

21°. Bij M.: Maar ik zeg u: hebt uwe vijanden lief, *zegent ze die u vervolgen* (naar de beste handschriften staat er in vs. 44 niet meer); bij L.: Maar ik zeg ulieden, *die dit hoort*: hebt uwe vijanden lief, *doet wel degenen die u haten; zegent degenen die u vervloeken*, en *bidt voor degenen die u geweld aandoen*.

22°. Bij M.: *opdat gij moogt* zonen *worden* van *uwen vader die in de hemelen is; want hij doet zijne zon opgaan over* boozen *en goeden en regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen*; bij L.: *en gij zult* zonen *des Allerhoogsten zijn: want hij is goedertieren over de ondankbaren* en boozen.

23°. Bij M.: Want indien gij liefhebt die u lief hebben, wat *loon* hebt gij? *doen ook de tollenaars niet hetzelfde, en indien gij uwe broeders alleen groet, wat doet gij buitengewoons?*

Doen ook *niet de heidenen* alzoo? Bij L.: En indien gij liefhebt die u liefhebben, want *dank* hebt gij? *want ook de zondaars hebben lief degenen die hen lief hebben; en indien gij goeddoet dengenen die u goed doen, wat dank hebt gij?* want ook *de zondaars* doen hetzelfde. *En indien gij leent dengenen van welke gij hoopt weder te ontvangen, wat dank hebt gij? want ook de zondaars leenen den zondaars, opdat zij even gelijk weder mogen ontvangen. Maar hebt uwe vijanden lief, en doet goed, en leent, zonder iets weder te hopen, en uw loon zal groot zijn*.

24°. Bij M.: *Gij, gij zult volmaakt zijn*, gelijk uw vader *in de hemelen volmaakt* is; bij L.: *Weest dan barmhartig* gelijk *ook* uw vader *barmhartig* is.

A l g e m e e n e O p m e r k i n g e n . De waardeering van de varianten in dit gedeelte is ingewikkelder dan die van de vorigen. Wij gaan allereerst de plaatsen na die Lukas in het geheel niet heeft, en onderzoeken of zij zich onder algemeene gezichtspunten laten brengen, en ons dan eenige inlichting kunnen geven omtrent den betrekkelijken ouderdom der beide redaktiën.

I. Lukas heeft niet:

Matth. V, 13 (gij zijt het zout).

Matth.‘V, 14 (gij zijt het licht).

Matth.‘V, 16 (laat uw licht schijnen).

Het is hier de plaats om op eene vroegere bewering (zie boven bl. 129) terug te komen. Naar mijn gevoelen, dat ik thans aannemelijk moet trachten te maken, is het woord Lukas XIV, 34 en 35 niet hetzelfde als Matth. V, 13. Dit laatste wordt daardoor een ander dat het begint met ‘Gij zijt het zout der aarde.’ Bij Lukas wordt de ware discipel beschreven. Datgene waardoor hij deugt als volgeling van Jezus, is onvoorwaardelijke overgave. Die geheele overgaaf is het zout waardoor hij smakelijk, voor Jezus te gebruiken wordt. Mist hij die volstrekte toewijding, dan kan niets hem smakelijk, dat is bruikbaar

maken. Bij Mattheus daarentegen wordt de wereld beschreven. Datgene waardoor zij voor bederf wordt behoed, is de tegenwoordigheid in haar midden van de discipelen van Jezus. Die tegenwoordigheid is het zout waardoor zij niet bederft. Indien het zout ophield zout te zijn, zou er geen ander zout zijn om de wereld er mee te zouten, haar voor verrotting en ondergang te bewaren. Men gevoelt dus, dat het woord bij Mattheus uitstekend beginnen kon met: Gij zijt het zout der aarde, maar het woord bij Lukas niet, bij wien niet de schaar der discipelen. het zout der wereld, maar geheele toewijding hun eigen zout is. Maar nu beseft men tevens, dat het bij M. heeten moest: ‘waarmee zal het gezouten,’ bij L.: ‘waarmee zal het toebereid of smakelijk gemaakt worden. Bij M. kwam het op het alle bederf werend, bij L. op het eet- of bruikbaar makend vermogen van het zout aan. Beide woorden leveren een goeden zin op, maar de twee woorden hebben krachtens hunne verschillende beteekenis niets met elkander gemeen. Op dien grond mogen wij verklaren, dat Matth. V, 13 bij Lukas niet wordt aangetroffen.

Het kan niet toevallig zijn, dat juist Matth. V, 13, 14, 16 bij Lukas ontbreken. Uit de afwezigheid dezer verzen leid ik af, dat Mattheu' redaktie van de verzameling van spreuken h i e r weer jonger is. Wanneer in een geschrift van het Nieuwe Testament aan Jezus' discipelen zulk een hoogen rang wordt toegekend als hier geschiedt; wanneer zij geprezen worden als het zout der aarde, als het licht der wereld, als niet minder onmiskenbaar in hunne zedelijke verhevenheid dan een stad op den top van een berg; wanneer het aanschouwen van hun doen en laten wordt voorgesteld als voldoende om ‘de menschen’ tot Godsverheerlijking te stemmen, dan werkt zulk een geschrift natuurlijk het vermoeden van hier ter plaatse uit later tijd te zijn dan een werk, waarin de lof

der apostelen nog niet zoo hoog is gestemd. Het zou dus zeer wel kunnen zijn, dat Lukas deze woorden Matth. V, 13, 14, 16 niet heeft weggelaten, maar dat zij in het geheel niet voorkwamen in de oorspronkelijke Verzameling van spreuken en er eerst aan zijn toegevoegd door den persoon, die aan deze Verzameling den vorm gaf, welke ons in Matth. V-VII bewaard is gebleven. De redaktie, die wij in het derde evangelie bezitten, werd dan gemaakt in een tijd toen de ophemeling van Jezus' eerste apostelen nog niet tot zulk een hoogte was opgevoerd. In het afgetrokkene zou men evenwel ook kunnen meenen, dat de redaktie van Lukas hier jonger was, dat zij namelijk de verzen in kwestie opzettelijk weggelaten had en wel om die ophemeling der eerste apostelen tegen te gaan. Indien de vraag te beslissen valt, zal men haar alleen kunnen uitmaken aan het eind van geheel ons onderzoek betreffende de Bergrede, wanneer dan namelijk uit al de verschijnselen te zamen gebleken zal zijn, aan welke van de twee redaktiën wij de hoogere oorspronkelijkheid mogen toeschrijen. - Verder heeft Lukas niet.

Matth. V, 17 (geene ontbinding van wet en profeten).

Matth. V, 19 ('t lot van wie 't minste gebod ontbinden).

Matth. V, 20 (gerechtigheid, overvloediger dan die der Schriftgeleerden).

Deze drie teksten kunnen deel uitgemaakt hebben van de oorspronkelijke Verzameling van spreuken, omdat zij, inzonderheid de beide eersten, in nauw verband staan met Matth. V, 18, dat ook in het derde evangelie (XVI, 17) gelezen wordt. Matth. V, 17. verplaatst ons dan in een tijd, toen de strijd der partijen aan eene zijde dat ‘meent niet’ wenschelijk maakte. De redaktie van die Verzameling, welke bij Lukas bewaard bleef, heeft, naar wij vermoeden, Matth. V, 17, 19, 20 opzettelijk weggelaten. Tot dit vermoeden wordt men geleid, wanneer men opmerkt dat Lukas XVI, 17 de uitspraak Matth. V, 18

wel heeft, maar in iets minder sterke bewoordingen. Bij Mattheus betuigt Jezus op het plechtigst: ‘Voorwaar ik zeg u: tot dat de hemel en de aarde voorbijgaan, zal er niet een jota noch een tittel van de wet voorbijgaan, totdat het alles zal zijn geschied.’ Dat ‘voorwaar, zeg ik u’ valt Lukas XVI, 17 weg. Eenvoudiger: ‘Het is lichter, dat de hemel en de aarde voorbijgaan dan dat een tittel van de wet valle.’ Staat de uitspraak V, 18 bij Mattheus zoowel als bij Lukas, dan moet zij wel in de Verzameling zelve gestaan hebben. Luidt zij iets sterker bij Mattheus, dan ligt het voor de hand, bij hem den oorspronkelijken vorm te zoeken. Maar wanneer Lukas dan dien vorm eenigszins heeft verzacht, en, reeds door haar niet in het verband van de Rede VI, 20-49 mede te deelen, een minder in het oog vallende plaats heeft gegeven, en wij eindelijk moeten oordeelen dat Matth. V, 17, 19, 20 niets behelzen dat niet logisch met vs. 18 samenhangt, dan is de gissing zeker niet te gewaagd, dat de redaktie der Verzameling van spreuken, die wij thans in het derde evangelie bezitten, Matth. V, 17, 19, 20 opzettelijk weggelaten heeft.

Men kan ook onderstellen, dat de oorspronkelijke verzameling slechts Matth. V, 18 = Lukas XVI, 17 behelsde en dat Matth. V, 17, 19, 20 door een redaktor er aan zijn toegevoegd. Maar dan zou die redaktor weer onderscheiden moeten worden van den persoon, die aan de Verzameling ten slotte den vorm gaf, waarin wij thans Matth. V-VII bezitten. Deze noodzakelijkheid blijkt uit hetgeen nu volgt. Lukas heeft namelijk niet

Matth. V, 21-24 (gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is, enz.)
Matth. V, 27, 28 idem.
Matth. V, 31 idem.
Matth. V, 33-37 idem.
Matth. V, 43 idem.

Dit zijn juist al de plaatsen uit Matth. V, die beginnen met ‘gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is.’ Lukas heeft dus al die plaatsen niet, waarin de betrekking tusschen Jezus' onderwijs en de wet nader ontvouwd wordt. Het ligt, dunkt mij, voor de hand al deze plaatsen over de volle beteekenis der wet van denzelfden schrijver of redaktor afkomstig te achten als Matth. V, 17, 19, 20, waarin over het gezag der wet gehandeld wordt, vooral omdat vs. 20 (‘tenzij uwe gerechtigheid overvloediger zij dan die der schriftgeleerden’) een soort van overgang vormt tot Matth. V, 21 vlgg. Het schijnt dus, dat wij al de acht laatstvermelde, bij Lukas ontbrekende, plaatsen: Matth. V, 17, 19, 20, 21-24, 27, 28, 31, 33-37, 43, òf te zamen aan de oorspronkelijke verzameling moeten toeschrijven òf van de hand eens lateren redaktors afkomstig moeten achten. Maar dan kan die redaktor moeilijk de laatste zijn, aangezien in Matth. V, 21-24 enz. trekken voorkomen, die aan deze uitspraken een hoogen ouderdom verzekeren. Die trekken zijn ten getale van drie; Matth. V, 22: ‘wie tot zijn broeder zegt: ‘lichtzinnig mensch (raka)!’ zal strafbaar zijn *door den grooten raad*’; V, 24: ‘verzoen u eerst met uwen broeder, en kom dan en *offer* uwe gave’; V, 34, 35: ‘zweer ganschelijk niet... noch bij Jeruzalem, *omdat zij is de stad des grooten Konings*.’ Dit een en ander moet vóor de verwoesting van stad en tempel geschreven zijn, tenzij men zou willen aannemen, dat een veel later levende redaktor deze trekken had verzonnen om aan het geheel meer den schijn te geven van werkelijk door Jezus te zijn uitgesproken. Volstrekt onmogelijk is dit niet, want de geheele afwezigheid voor het overige in de Bergrede van al wat aan een bepaalde plaats of een bepaalden tijd herinnert, kan een lateren redaktor even goed getroffen hebben als zij ons thans in het oog valt. Maar daar dit verschijnsel op zichzelf blijft staan, hebben wij niet vol-

doende gegevens, om zulk een onderstelling te wagen. Het ligt dus meer voor de hand, in de aangehaalde trekken werkelijk blijken van betrekkelijk hoogen ouderdom te zien, zoodat alleen nog de vraag overblijft, of zij slechts den vroegsten redaktor, overwerker, of inderdaad reeds aan de oorspronkelijke Verzameling toebehooren. En dan is het laatste weer het waarschijnlijkste, daar wij anders den tijd van het ontstaan der Verzameling te ver naar achteren zouden moeten schuiven, hetgeen redenen verhinderen, die uit den gang van dit geheele onderzoek duidelijk zullen worden.

Voor zoover zich dus hier uit verschillende mogelijkheden een keus laat doen, nemen wij aan, dat Matth. V, 17, 19, 20, 21-24, 27, 28, 31, 33-37, 43 in de oorspronkelijke Verzameling van spreuken hebben gestaan.

Met vs. 31 (Mozes' vergunning van een scheidbrief te geven) hangt evenwel vs. 32 (in het geheel geene echtscheiding, met één voorbehoud) samen. Opmerkelijk is het nu, en een bevestiging van ons gevoelen, dat wij vs. 32 bij Lukas weervinden, maar buiten het verband van de Rede VI, 20-49 en veel meer in overeenstemming met de redaktie van dat woord, gelijk wij haar Matth. XIX, 9 dan zoo als wij haar Matth. V, 32 vinden. Op deze laatste plaats is de redaktie zeer gebrekkig. Er was gezegd: gij kunt uwe vrouw verlaten, maar gij moet haar een akte daarvan geven. Daarop wordt nu Jezus geacht te zeggen: als gij haar verlaat, dan maakt gij dat zij overspel doet. Waarom? Als de verlatene verder ongetrouwd blijft, kan men haar toch moeilijk van overspel betichten. Dit: ‘dan maakt gij dat zij overspel doet’ laat Matth. XIX, 9 gelijk wij gezien hebben (bl. 149) weg, en stelt er voor in de plaats: zoo gij uwe vrouw verlaat en een andere trouwt, dan doet gij overspel. Hier is logische samenhang. In de synoptische traditie was dus dit woord als een uitspraak van Jezus in een begrijpelijken vorm bewaard gebleven. Zou het dan niet mogelijk zijn, dat een redak-

tor van de oorspronkelijke Verzameling dit woord uit die Verzameling verwijderde, omdat hij het in de synoptische traditie in dien beteren vorm aantrof; dat dit de eerste aanleiding voor hem was om die formule: ‘Gij hebt gehoord, dat aan de ouden gezegd is’ weg te laten, en hij er eindelijk zoo toe kwam om al de woorden weg te laten, die met dezelfde formule aanvingen ook daar, waar het verband van een woord (als Lukas VI, 27, vlg. Matth. V, 43, 44) er onder lijden moest. Men kan hier natuurlijk niets uitmaken, maar het verschijnsel kwam mij toch belangrijk genoeg voor om er even de aandacht op te vestigen, te meer daar die redaktor, in het onderstelde geval, het woord, gelijk hij het uit de synoptische traditie (zie Matth. XIX, 9) vernam, toch weer met het woord, zoo als het Matth. V, 32 staat, aanvulde. Nadat hij namelijk, even als Matth. XIX, 9, geschreven had: verlaat gij uwe vrouw en trouwt gij een andere, zoo doet gij overspel, voegt hij er aan toe wat Matth. XIX, 9 niet, maar Matth. V, 32 wel heeft: die de verlatene trouwt, dus haar trouwt welke nog altijd als een getrouwde vrouw moet aangemerkt worden, die doet ook overspel. Schijnt de dubbele omstandigheid, dat hij het eerste gebrekkige gedeelte van Matth. V, 32 door het betere Matth. XIX, 9 vervangt en dan de gedachte van Matth. XIX, 9 volledіger uitdrukt door het tweede gedeelte van Matth. V, 32, niet te bewijzen èn dat hem dit laatste vers bekend was, èn dat het hem in zijn geheel niet juist voorkwam.

Verder heeft Lukas niet:

Matth. V, 29, 30 (‘indien dan uw rechteroog u ergert, enz.’)

Dat Lukas het niet heeft, terwijl men geen reden kan vinden die hem tot opzettelijke weglating heeft kunnen nopen, doet reeds vermoeden, dat in de oorspronkelijke Verzameling deze verzen ontbraken, en zij er dus aan zijn toegevoegd door den redaktor, die aan Matth. V - VII

hun tegenwoordigen vorm schonk. In dat vermoeden worden wij bevestigd, wanneer wij opmerken, dat deze woorden in de synoptische traditie insgelijks voorkwamen: Matth. XVIII, 8, 9 en Markus IX, 43, 45, 47, maar, gelijk wij zagen (bl. 149), in een volledige vorm. De mogelijkheid van ons tot zonde te verleiden wordt daar ondersteld ten aanzien van oog, hand en voet; Matth. V, 29, 30 alleen ten aanzien van oog en hand. Wanneer men nu verder opmerkt, dat het verband, waarin de woorden V, 29, 30 voorkomen, uiterst gebrekkig is, - zoowel het rechter- als het linkeroog kan een vrouw op overspelige wijze aanzien, en de rechterhand heeft hier natuurlijk niets hoegenaamd te maken, - dan ligt het voor de hand te onderstellen, dat een redaktor, in de oorspronkelijke Verzameling lezende: 'wie een vrouw aanziet enz.', onnadenkend er een woord, dat hem uit de synoptische traditie bekend was, aan heeft toegevoegd, omdat het woord iets bevatte aangaande een zonde, waartoe het oog aanleiding kon geven. Hij heeft dan evenwel ingezien dat 'de voet' hier niet paste, en had dat woord eenvoudig weg te nemen uit Matth. XVIII, 8, welke redaktie hij volgde, en niet die van Markus, blijkens het slot van Markus IX, 43, 45, 47. Op zichzelf zou ook de auteur van de oorspronkelijke Verzameling dezelfde onnadenkendheid hebben kunnen begaan, maar nu Lukas deze verzen niet heeft, pleit dit althans meer voor onze eerste onderstelling.

Verder heeft Lukas niet:

Matth. V, 41 ('en zoo wie u dwingen zal een mijl te gaan').

Dit vers komt straks ter sprake.

II. Wij onderzoeken in de tweede plaats de uitspraken die zoowel bij Mattheus als bij Lukas voorkomen.

Mattheus V, 15 (de kaars onder de korenmaat) heeft Lukas niet in samenhang met de Rede VI, 20-49, maar elders en tweemaal. Dit en het gebrekkige ver-

band [1] tusschen Matth. V, 15 en het voorgaande zoowel als het volgende vers maakt het vermoeden mogelijk, dat deze uitspraak niet in de oorspronkelijke Verzameling te lezen stond. De redaktor van Matth. V - VII heeft haar dan ontleend aan de synoptische traditie (Lukas VIII, 16 en XI, 33, als ook Markus IV, 21) en in verband met zijn onderwerp, voor de woorden: ‘opdat degenen die inkomen het licht zien’ van Lukas, geschreven: ‘zij schijnt allen, die in den huize zijn’. De menschen toch, voor wie het licht der apostelen schijnt, moeten ondersteld worden reeds binnen denzelfden kring (‘in den huize’, in de wereld) te zijn, waarin het licht der apostelen zich bevindt.

Matth. V, 18 = Lukas XVI, 17. De redaktie van L. schijnt jonger, omdat zij de tegenstrijdigheid wegneemt tusschen het ‘totdat hemel en aarde voorbijgaan’ en ‘totdat het alles zal zijn geschied.’ Matth. V, 25, 26 verschillen, wat enkele uitdrukkingen betreft, genoeg van Lukas XII, 58, 59 om ons te bevestigen in het vermoeden, dat er van de oorspronkelijke Verzameling van spreuken twee verschillende redaktiën bestonden, waarvan de eene in het eerste, de andere in het derde evangelie bewaard bleef. - Doch zie later.

Matth. V, 32 = Lukas XVI, 18; zie boven bl. 156.

Matth. V, 39, 40 = Lukas VI, 29; hier is dezelfde opmerking te maken als M. V, 25, 26. - Misschien is hier het verschil in redaktie nog iets belangrijker in verband met de omstandigheid, dat Lukas vs. 41 van M. (zie boven) niet heeft. Daar wij Lukas VI, 29 niet lezen (zoo als bij M.): ‘zoo iemand met u een proces wil hebben en uw hemd nemen’ maar enkel: ‘dengenen die u afneemt enz.’ zou het kunnen zijn, dat Lukas hier hetzelfde heeft willen aanbevelen als VI, 30[a]: ‘geef een iegelijk die

1) waarop wij nog later terugkomen.

van u begeert', namelijk de uiterste goedhartigheid, maar dat Mattheus meer heeft gedacht aan de voorzichtigheid, die het onderdrukten geraden maakt ten aanzien hunner onderdrukkers bij processen en andere gelegenheden de uiterste inschikkelijkheid of toegenegenheid in acht te nemen. Is dit werkelijk zoo, dan kon Lukas natuurlijk Matth. V, 41 althans in dit verband niet gebruiken, Mattheus zelf daarentegen wel, aangezien het 'dwingen één mijl te gaan', waarvan in dit vers gesproken wordt, op zulk dwingen doelt als bijvoorbeeld bij heerediensten, bij korveën geschiedt, en niet eenvoudig op een dwingen als hetwelk uit den vriendelijken aandrang ontstaat van iemand, die een mijl met ons wandelen wil. Matth. V, 41. zou men, omschrijvend, kunnen vertalen: zoo iemand u dwingen zal een mijl ten zijnen behoeve te gaan, bijv. om een bericht ergens heen te brengen enz. - Wanneer onze verklaring juist is, dan valt er ook een eenigzins ander licht op Matth. V, 25 = Lukas XII, 58. Bij M. is de redaktie duidelijk, maar bij L. niet. Bij M. wordt degeen, dien Jezus hier aanspreekt, ondersteld een geschil te hebben met iemand die p e r s e machtiger is dan hij zelf. 'Tracht spoedig met die wederpartij tot een verdrag te komen; tracht tusschen u beiden de zaak uit te maken, want, betoont gij u niet inschikkelijk, geeft gij niet toe, dan kan zij u overleveren aan den rechter.' Van dien rechter wordt hier stilzwijgend aangenomen, dat hij natuurlijk op de hand dier wederpartij is. Dit verplaatst ons weer geheel onder een volk van verdrukten. Matth. V, 25, 40, en 41 weerkaatsen dus denzelfden toestand. Lukas XII, 58 daarentegen is onduidelijk: twee menschen gaan daar naar de overheid, die hier toch wel de rechter zal zijn. Nu heet het tot den een: 'tracht snel van uwe tegenpartij af te komen opdat zij u niet voor den rechter trekke.' En zij gingen juist tot dien rechter!

Wordt hier niet alles duidelijk wanneer wij aannemen 1° dat Matth. V, 25, 40, 41 in de oorspronkelijke Verzameling stonden, geschreven voor een bevolking, die niet aan de revolutionnaire inblazingen der zeloten, maar aan de raadgevingen der voorzichtigheid, der inschikkelijkheid behoefte had, omdat, naar de meening des auteurs, door volstrekte onderworpenheid alleen het lot dragelijk kon blijven; 2° dat de redaktor der Verzameling, wiens werk wij in het derde evangelie bezitten, voor een publiek schreef voor hetwelk Matth. V, 25, 40, 41 hunne aktualiteit geheel verloren hadden? Hij moest dus trachten deze raadgevingen, die oorspronkelijk een politiek karakter hadden en door de voorzichtigheid ingegeven waren, te veranderen in lessen van algemeene menschenliefde, van mededeelzaamheid, van goedhartigheid. Hij kon dat te eerder doen, omdat de Verzameling (zie Matth. V, 42 = Lukas VI, 30) ook zulke lessen behelsde. Nu veranderde hij vooreerst Matth. V, 25 in Lukas XII, 58 en wel, gelijk wij gezien hebben, niet juist op zeer gelukkige wijze; daarop liet hij in M. V, 40 de uitdrukking: ‘zoo iemand met u rechten wil’ weg, en veranderde aldaar ten aanzien van hemd en mantel de volgorde, daar de roover natuurlijk met den mantel begint. Vs. 41 ‘zoo iemand u zal dwingen één mijl te gaan,’ kon hij in het geheel niet gebruiken; daar bij een niet onderdrukt volk van *dit* dwingen geen spraak kon zijn.

Hetgeen ons in onze opvatting versterkt, is het volgende: bij M. worden die raadgevingen (vs. 39, 40, 41) omtrent het toekeeren van de wang, het laten ook van den mantel, voorafgegaan door (vs. 38): ‘Gij hebt gehoord, dat gezegd is: Oog om oog en tand om tand.’ Vat die verzen nu op buiten verband met een bepaalden politieken toestand en dus als geboden der menschenliefde, dan wordt dat voorafgaan van vs. 38 ongerijmd. Dan toch wordt hier inderdaad gezegd: ‘Volgens de wet van Mozes

moet d e r e c h t e r schuldigen straffen naar het recht der wedervergelding; heeft iemand dus schade ondervonden, zoo moet d e r e c h t e r den schuldige volmaakt dezelfde schade doen ondervinden, die hij een ander berokkend heeft (Exodus XXI, 24; Deuternomium XIX, 19, 21, verg: Exodus XIX, 22 en Deut. XIX, 17, 18). Dat is het oude strafrecht. M a a r ik (Jezus) zeg u: heeft iemand u op de rechterwang geslagen of uw rok genomen, wreek u dan niet'. Het is duidelijk, dat dit 'maar' geene tegenstelling vormt, wanneer hier eenvoudig vergevensgezindheid gepredikt wordt. Strafrechtelijke bepalingen blijven toch al hare kracht behouden, hetzij ik al dan niet voor den rechter daag iemand, op wien ik meen dat zij moeten worden toegepast. Met andere woorden: de oude wet veroorloofde niet persoonlijke wraakneming; zeide niet: sloeg iemand u een oog uit, sla hem ook een oog uit, maar: wanneer gij de zaak voor den rechter brengt, dan moet de rechter den schuldige treffen naar den regel: oog om oog, tand om tand. De oude wet sloot vergevensgezindheid volstrekt niet buiten evenmin als zij haar den wetgever gebood. Natuurlijk: een wet heeft er zich niet mee in te laten of ik onrecht dragen dan wel vervolgen wil. Het 'maar' van vs. 39 vormt daarentegen een tegenstelling, wanneer men hier aan een les van staatkundige voorzichtigheid denkt. Dan heet het: de oude wet liet er u op hopen, dat u recht zou geschieden, maar dat kunt gij thans niet meer verwachten: leg uwe geschillen liever terstond bij; laat u slaan en bestelen. Dulden is uw lot - Vss. 42 vlgg. (algemeene menschenliefde) sluiten zich dan zeer goed aan het voorgaande aan. Dien raad der voorzichtigheid geeft de schrijver der Verzameling niet om eenvoudig van den nood een deugd te maken; neen, dat dulden, een onvermijdelijk lot, past, ook onafhankelijk van alle staatkundige omstandigheden, den volgeling van Jezus, die vijanden lief

hebben, die een kind van den barmhartigen God zijn wil.

Deden wij vroeger opmerken, dat bij Lukas al die uitspraken wegvallen, die aanvangen: ‘Gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is’ of ‘er is gezegd’; en hebben wij reeds ten aanzien van Matth. V, 31 kunnen aan wijzen waarom daar bij Lukas die formule wegbleef (zie boven bl. 157), wij hebben thans voor het wegblijven dier formule bij Lukas ook ten aanzien van Matth. V, 38 een aannemelijke verklaring gevonden. Wilde Lukas namelijk alleen de raadgevingen van algemeene menschenliefde behouden, dan kon hij met die toespeling op Exodus XXI, 24 natuurlijk niets aanvangen.

In verband met deze opmerkingen zou het mij niet verwonderen, dat de kopisten der handschriften met betrekking tot Matth. V, 42 = Lukas VI, 30 een gelijke fout gemaakt hadden als met betrekking tot Matth. V, 44 = Lukas VI, 27, 28 (zie boven bl. 150). Zij hebben namelijk deze laatste verzen van Lukas (zie onze statenvertaling) naar Matth. V, 44 overgebracht. Maar dan is ook de gissing veroorloofd, dat zij de uitdrukking van Lukas VI, 30^{b}: ‘van dengene die het uwe neemt, eisch niet weder’ aan het evangelie van Mattheus, en omgekeerd de uitdrukking van het eerste evangelie (V, 42^{b}): ‘van dengene die van u leenen wil keer u niet af’ aan het derde evangelie hebben ontleend. Er zou dan een verschikking moeten plaats hebben. Matth. V, 42^{b} zou moeten worden Lukas VI, 30^{b} en omgekeerd. De onderstelling: ‘indien iemand het uwe nemen wil,’ past namelijk beter in den toestand, die in de hier behandelde raadgevingen, naar onze opvatting, aan den dag treedt.[1)]

Hebben deze raadgevingen in de oorspronkelijke Verzameling gestaan, en hebben wij ze in het ware licht geplaatst,

1) Er is reeds een grieksche lezing, welke voor ‘geef’ den vorm van het werkwoord beeft die bij Lukas hier en elders voorkomt.

dan hebben wij ook eenige aanwijzing aangaande den tijd, waarin de Verzameling van spreuken geschreven werd: in geen geval later dan de dagen, waarin de strijd tusschen de gematigden en de ijveraars juist over dat ‘wederstaan van den booze’ liep. De redaktie van de parallele plaaten bij Lukas moet dan òf zijn uit een tijd, waarin deze vraag niet meer aan de orde was, òf voor een publiek bestemd zijn geweest, dat zich over deze vraag niet had te bekommeren. In het laatste geval is hier over den datum der Lukas-redaktie niets hoegenaamd te zeggen.

Matth. V, 42 = Lukas VI, 30; zie boven bl. 163.

Matth. V, 44 = Lukas VI, 27. In verband met hetgeen vroeger omtrent het ‘vervolgen’ van Matth. V, 10, 11 opgemerkt werd, verdient het misschien de aandacht, dat ook hier alleen Mattheus het: ‘zegent die U vervolgen’ heeft. Men zou dan in vs. 44 dezelfde hand van den lateren redaktor kunnen zien als in V, 10 en 11. In dat geval luidde oorspronkelijk de spreuk enkel: Hebt uwe vijanden lief; allereerst met het oog op de Romeinen.

Matth. V, 45 = Lukas VI, 35[b]; zij pleiten weer voor een verschillende redaktie der Verzameling.

Matth. V, 46, 47 = Lukas VI, 32-35[a]; pleiten voor hetzelfde. Dat hier alleen bij L. van leenen gesproken wordt bevestigt misschien onze gissing omtrent de ware plaats van Matth. V, 42[b]. Dat men hier uitsluitend bij Mattheus van ‘tollenaars en heidenen’ leest, terwijl Lukas enkel van ‘zondaars’ gewaagt, doet de redaktie van Mattheus hier wellicht als ouder kennen, en, met meer waarschijnlijkheid nog, als bestemd voor een joodsch publiek.

Matth. V, 48 = Lukas VI, 36. Het ‘weest barmhartig’ gelijk God, kan een verzachtende kommentaar zijn op het ‘en gij zult volmaakt zijn’ als God; om welke reden wij geneigd zou len zijn Matth. V, 48 voor oorspronkelijker te houden.

III. Voor de vraag: wat Jezus eigenlijk gezegd heeft, is het verschil tusschen Mattheus en Lukas ook voor dit gedeelte (Matth. V. 13-48) weer van het grootste gewicht, en van dien aard, dat de beantwoording òf veelal onmogelijk òf voor onze opvatting van Jezus' karakter beslissend is. Heeft Jezus werkelijk, reeds bij den aanvang zijner werkzaamheid en ten aanhoore van een groote schaar, de apostelen het eenige zout der aarde, het in zijn glans onmiskenbare licht der wereld genoemd en van hunne werken ondersteld, dat de beschouwing daarvan ‘de menschen’ tot Godsverheerlijking moest stemmen? Mattheus bevestigt het, Lukas niet.

Heeft Jezus inderdaad verzekerd, dat ontbinding van de oude bedeeling niet het doel was van zijn arbeid, en dat in de nieuwe bedeeling elk achteraan zal worden gesteld, die ook het minste mozaïsche gebod zal ontbonden hebben? Mattheus bevestigt het, Lukas niet.

Ben ik, naar het onderwijs van Jezus, strafbaar door het helsche vuur wanneer ik tot mijn broeder zeg: Gij dwaas! Mattheus, niet Lukas, antwoordt bevestigend.

Wanneer iemand zich om een andere reden dan ‘uit oorzaak van hoererij’, van zijne vrouw laat scheiden, heeft hij dan, volgens Jezus, op zijn geweten, dat hij zijne voormalige vrouw tot eene overspeelster heeft gemaakt? Ja, zegt Mattheus, maar Lukas antwoordt niet. Mag ik ‘ganschelijk niet zweren’? Het mijne, dat men mij ontstolen heeft, niet terugvorderen? Zal Jezus' volgeling eens volmaakt zijn als God? Op deze gewichtige vragen zal de beslissing telkens een ander zijn, al naarmate ik het eerste of het derde evangelie ten grondslag zou willen leggen aan eene biografie van Jezus. Neemt men de geloofwaardigheid der beide evangeliën aan, dan is de onzekerheid volkomen op menig aangelegen punt. Neemt men haar a priori niet aan, dan heeft men twee onderling sterk afwijkende berichten, waarvan het oudste ons

niet dwingt verder terug te gaan dan tusschen de jaren 60 en 70 na Kr.

Wij gaan over tot een nieuwe reeks van varianten:

1°. Matth. VI, 1-8 (aalmoes enz. in 't verborgene) ontbreken bij Lukas.

2°. Bij M. (VI, 9-13): *Onze* Vader, *die in de hemelen zijt*; bij L. (XI, 2): Vader; bij M.: uw wil geschiede, gelijk in den hemel alzoo ook op aarde; bij L. ontbreekt deze bede [1]; bij M.: ons brood voor morgen geef ons *heden*; bij L.: ons brood voor morgen geef ons *iederen dag*; bij M.: vergeef ons onze *schulden, gelijk* wij vergeven *hebben aan onze schuldenaars*; bij L.: vergeef ons onze *zonden want* wij vergeven *zelve aan elk die ons schuldig is*; bij M.: en leidt ons niet in verzoeking, *maar verlos ons van den booze*; bij L.: en leid ons niet in verzoeking ('want uw is het koninkrijk' enz. ontbreekt in de beste handschriften bij M. zoowel als bij L.).

3°. Vss. 14-18 van M. (uitwerking van het Onze Vader en over het vasten) ontbreken bij L.

4°. Bij M. (VI, 19-21): *Vergadert u geene schatten op de aarde, waar de mot en de roest verderft, en waar dieven doorgraven en stelen. Maar vergadert* u schatten in den hemel waar ze mot noch *knaging* (of invreting) verderft en waar dieven *niet doorgraven en stelen*; want waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn; bij L. (XII, 33^{b}): *Maakt u onverderfelijke buidels, een onuitputtelijken* schat in de hemelen, waar geen dief *nadert* en geen mot verderft; want waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn.

5°. Bij M. (VI, 22-23): De kaars *des* lichaams is *het* oog; indien uw oog gezond is, zoo zal uw geheele lichaam verlicht wezen; maar indien uw oog slecht is, zal uw geheele lichaam duister zijn. *Indien nu* het licht dat in u is, duisternis *is*, hoe groot zal die duisternis zijn! bij L. (XI, 34-36): de kaars

1) Naar oude getuigen zou in plaats van 'uw koningrijk kome' bij L. hebben gestaan: uw heilige Geest kome op ons en reinige ons.

van uw lichaam is *uw* oog; wanneer uw oog gezond is, is ook uw geheele lichaam verlicht; maar wanneer het slecht is, is ook uw lichaam duister. *Zie dan toe, dat niet* het licht, dat in u is, duisternis *zij*. *Indien dan uw geheele lichaam verlicht is, niet hebbende eenig duister deel, zoo zal het geheel verlicht zijn gelijk wanneer de kaars door het schijnsel u verlicht*.

6°. Bij M. (VI, 24): *Niemand* kan twee heeren dienen: want of hij zal den eenen haten en den anderen lief hebben, of hij zal den eenen aanhangen en den anderen verachten; gij kunt niet God dienen en Mamon; bij L. (XVI, 13): *Geen huisknecht* kan twee heeren dienen; of hij zal den eenen haten en den anderen liefhebben, òf hij zal den eenen aanhangen en den anderen verachten; Gij kunt niet God dienen en Mamon.

7°. Bij M. (VI, 25-34): Daarom zeg ik u, zijt niet bezorgd, voor *uw* leven, wat gij eten zult, noch voor *uw* lichaam waarmede gij u kleeden zult. *Is* het leven niet meer dan het voedsel en het lichaam meer dan de kleeding? *Ziet de vogelen des hemels aan*, dat zij niet zaaien, noch maaien, *noch verzamelen in de schuren*, en *uw hemelsche Vader* voedt ze; *gaat* gij ze niet veel te boven? Wie toch van u kan met bezorgd te zijn één el aan zijn lengte toevoegen? *En aangaande de kleeding, wat zijt gij bezorgd? Merkt op* de leliën des velds, hoe *zij wassen; zij arbeiden niet* en spinnen niet, en ik zeg u, dat zelfs Salomo in al zijne heerlijkheid niet bekleed is geweest gelijk éene van dezen. Indien nu God het gras *des velds*, dat heden is en morgen in den oven geworpen wordt, alzoo bekleedt, hoe veel niet meer u, kleingeloovigen? Zijt *dan* niet *bezorgd, zeggende*: wat zullen *wij* eten of wat zullen wij drinken? *of waarmede zullen wij ons kleeden?* Want om alle deze dingen bekommeren zich de *heidenen; want* uw *hemelsche* vader weet, dat gij deze dingen behoeft. Zoekt *eerst het* koningrijk en *zijn gerechtigheid* en *dat alles* zal u daarenboven gegeven worden. *Hebt dan geene zorgen*

voor morgen. Want morgen zal voor zichzelf zorgen; de dag heeft genoeg aan zijn kwaad; bij L. (XII, 22-31): *En hij zeide tot zijne discipelen*: daarom zeg ik u, zijt niet bezorgd, voor *het* leven, wat gij eten zult, noch voor *het* lichaam, waarmede gij u kleeden zult. *Het* leven is meer dan het voedsel en het lichaam meer dan de kleeding. *Geeft acht* op de *raven*, dat zij niet zaaien noch maaien, *welke geen spijskamer noch schuur hebben*, en *God* voedt ze; *hoe* veel gaat gij *de vogelen* te boven? Wie toch van u kan door bezorgd te zijn, een el tot zijn lengte toevoegen? *Indien gij dan ook het kleinste niet kunt, wat zijt gij voor de overige dingen bezorgd? Geeft acht* op de leliën, hoe zij spinnen *noch weven*; ik zeg u, dat Salomo in al zijne heerlijkheid niet bekleed is geweest van dezen. Indien nu God het gras *in het veld*, dat heden is en morgen in den oven geworpen wordt, alzoo bekleedt, hoeveel meer u, kleingeloovigen? *En gij*, weest niet *bekommerd* over wat *gij* eten en wat gij drinken zult *en weest niet in spanning*. Want om al deze dingen bekommeren zich de *volkeren der wereld, maar* uw vader weet dat gij deze dingen behoeft. Zoekt *veeleer zijn* koningrijk, en *die dingen* zullen u daarenboven gegeven worden.

8°. Bij M. (VII, 1-2): Oordeelt niet, *opdat* gij niet geoordeeld *wordt*. Want *met welk oordeel gij oordeelt zult gij geoordeeld worden*, en met welke maat gij meet, zal u gemeten worden; bij L. (VI, 37): *En* oordeelt niet *en* gij *zult* niet geoordeeld *worden*. (38^{b}) Want met welke maat gij meet zal u *weder*gemeten worden (dit laatste in een ander verband dan bij M.)

9°. Bij M. (VII, 3-5): Wat ziet gij den splinter, die in het oog uws broeders is, maar den balk die in uw oog is, merkt gij niet? Of hoe zult gij tot uwen broeder zeggen: Laat toe, dat ik den splinter uit uw oog uitdoe, en zie, er is een balk in uw oog? Geveinsde! doe eerst den balk uit uw oog, en dan zult gij zien den balk uit uws broeders oog uit te doen; bij L. (VI, 41): Wat ziet gij den splinter, die in

het oog uws broeders is, maar den balk, die in uw *eigen* oog is, merkt gij niet?

10°. Vs. 6 van M. (het heilige niet voor de honden) ontbreekt bij L.

11°. Bij M. (VII, 7-11): Vraagt en u zal gegeven worden; zoekt en gij zult vinden; klopt en *men zal u opendoen*; want een ieder die vraagt ontvangt, en de zoekende vindt, en den kloppende *zal men opendoen*. *Of wat mensch is er* onder u, dien zijn zoon brood zal vragen en die hem een steen zal geven; of ook een visch *zal vragen*, en hem een slang zal geven? Indien nu gij die boos zijt weet aan uwe kinderen goede gaven te geven, hoeveel meer zal uw vader *die in den hemel is goede dingen* geven hem, die hem vragen; bij L. (XI, 9): *En ik zeg ulieden*, vraagt en u zal gegeven worden; zoekt, en gij zult vinden; klopt en u *zal worden opengedaan*. Want een ieder die vraagt, ontvangt, en de zoekende vindt en den kloppende *zal worden opengedaan. En wien* onder u *die vader is* zal de zoon brood vragen, dat hij hem een steen zal geven, of ook een visch, dat hij *in plaats van een visch* hem een slang zal geven? *of ook vragen zal een ei, dat hij hem een schorpioen zal geven*. Indien nu gij, die boos zijt, weet aan uwe kinderen goede gaven te geven, hoeveel meer zal uw vader *uit den hemel heiligen geest* geven hun, die hem vragen.

12°. Bij M. (VII, 12): *Alle dingen dan die* gij wilt, dat u de menschen doen, doet gij hun ook alzoo; *want dat is de wet en de profeten*; bij L. (VI, 31): *En gelijk gij wilt* dat u de menschen doen, doet gij hun ook desgelijks.

13°. Bij M. (VII, 13, 14): *Gaat* in door de enge *poort*: want *wijd is [de poort] en breed is de weg, die tot het verderf leidt, en velen zijn er die daardoor ingaan: want [de poort] is eng en de weg is nauw, die tot het leven leidt, en weinigen zijn er die hem vinden*; bij L. (XIII, 24): *Strijdt* om in te gaan door de enge *deur*, want *velen, zeg ik u, zullen zoeken in te gaan en zullen niet kunnen*.

14°. Vs. 15 van Mattheus (valsche profeten) ontbreekt bij L.

15°. Bij M. (VII, 16): *Aan hunne vruchten zult gij ze kennen*. Leest men ook *druiven* van doornen of *vijgen* van *distelen*; bij L. (VI, 44): *Want ieder boom wordt uit zijne eigene vrucht gekend*; want men leest geene *vijgen* van doornen, en men *snijdt* geene *druiven* van een *doornenbosch*.

16°. Vs. 17 van M. (alzoo een ieder goede boom) ontbreekt bij L.

17°. Bij M. (VII, 18): Een goede boom kan geen *kwade* vruchten voortbrengen noch een verrotte boom goede vruchten voortbrengen; bij L. (VII, 43): Want het is niet een goede boom die *verrotte* vrucht voortbrengt en weder geen verrotte boom die goede vruchten voortbrengt.

18°. Vs. 19 van M. (de kwade boom uitgehouwen) ontbreekt bij L.

19°. Vs. 20 (herhaling van vs. 16a) ontbreekt bij L.

20°. Bij M. (VII, 21): *Niet een ieder die tot mij zegt* Heere! Heere! *zal ingaan in het Koningrijk der Hemelen, maar die* doet *den wil van mijn vader die in de hemelen is*; bij L. (VI, 46): *En wat noemt gij mij* Heere, Heere *en* doet *niet wat ik zeg*.

21°. Bij M. (VII, 22, 23): *Velen zullen ten dien dage tot mij zeggen*: Heere! *Heere! hebben wij niet in uwen naam geprofeteerd, en in uwen naam duivelen uitgeworpen en in uwen naam vele krachten gedaan? En dan zal ik verklaren*: ik heb u nooit gekend, *gaat weg van mij, gij werkers der ongerechtigheid*; bij L. (XIII, 25):.... *Nadat de heer des huizes zal opgestaan zijn en de deur zal gesloten hebben, en gij beginnen zult buiten te staan en aan de deur te kloppen, zeggende*: Heere! *doe ons open, en hij zal u antwoorden*: ik ken u niet, *van waar gij zijt*; verg. vss. 26, 27.

22°. Bij M. (VII, 24-27): En zoo wie mijne woorden hoort en ze doet, *die zal vergeleken worden bij een voorzichtig man, die zijn* huis heeft gebouwd op een steenrots; *en de slagregen is nedergevallen en* de waterstroom*en zijn geko-*

men en de winden hebben gewaaid en zijn tegen dat huis *aangevallen, en het is niet gevallen, want het had zijne grondslagen in de rots.* En elk die *deze* mijne woorden hoort en ze niet doet, die zal vergeleken worden bij een dwazen man, die zijn huis *op zand* heeft gebouwd. *En de slagregen is gevallen en* de waterstroomen *zijn gekomen en de winden hebben geblazen en hebben tegen dat* huis aangeslagen, en het is gevallen, en *zijn* val was groot; bij L. (VI, 47-49): Een ieder *die tot mij komt* en naar mijne woorden hoort en ze doet, *ik zal u toonen, wien hij gelijk is. Hij is gelijk aan een mensch die, een* huis bouwende, *gegraven en uitgediept en den grondslag* op een steenrots *gelegd heeft. Als nu een hooge vloed kwam, sloeg de waterstroom* tegen dat huis *en kon het niet schokken omdat het goed gebouwd was.* Maar hij die (mijne woorden) gehoord en niet gedaan heeft. hij is gelijk aan een mensch die een huis heeft gebouwd *op de aarde, zonder grondslag, tegen welk* (huis) de waterstroom is aangeslagen en het viel *terstond inéen* en de *inéenstorting* van dat huis was groot.

A l g e m e e n e O p m e r k i n g e n . Wij beginnen weder met de plaatsen, die Lukas in het geheel niet heeft.

I. Lukas heeft niet

Matth. VI, 1-8. Daar deze verzen een polemiek tegen de leidslieden van het joodsche volk behelzen en waarschuwen tegen hun invloed, hebben zij waarschijnlijk in de oorspronkelijke Verzameling gestaan, en kan hunne afwezigheid bij L. bewijzen, dat de redaktie van L. òf behoort tot een tijd, waarin, òf zich richtte tot een publiek, waarvoor die polemiek en die waarschuwing overbodig waren geworden.

Matth. VI, 13 (in de statenvertaling); het ontbreekt in de beste handschriften evenzeer bij Mattheus; dat het in andere gevonden wordt bewijst, dat men den tekst van het Onze Vader niet als een onveranderlijke formule eerbiedigde en zich uitbreiding daarvan veroorloofde.

Matth. VI, 14, 15. Wat wij omtrent vs. 13 deden opmerken, geeft ons vrijheid ook deze verzen als een lateren kommentaar op de vijfde bede te beschouwen en ze dus niet tot de oorspronkelijke Verzameling te rekenen; een vermoeden, waarin hunne afwezigheid bij Lukas ons bevestigt.

Matth. VI, 16-18. Deze verzen onderstellen het vasten, en kunnen dus zeer wel deel hebben uitgemaakt van de oorspronkelijke Verzameling. Lukas deed dan ook hier wat wij hem nu reeds meer dan eens hebben zien doen; hij liet weg wat voor zijn publiek of voor zijn tijd niet paste

Matth. VII, 6a (het heilige niet voor de honden). Mogen wij hier onder de honden de heidenen en wel de kristenen uit hun midden verstaan, dan zou ook dit vers kunnen geacht worden tot de oorspronkelijke Verzameling te behooren, en om de bekende redenen door Lukas te zijn weggelaten. De afwezigheid van dit vers bij Lukas mag in verband gebracht worden met de reeds vroeger (bl. 164) opgemerkte omstandigheid, dat Lukas VI, 32-35a, in tegenstelling met Matth. V, 46-47, niet van heidenen en tollenaars, maar enkel van zondaars spreekt. Vs. 6^b zou men geneigd zijn voor glosse aan te zien van den redaktor, daar het ‘opdat zij niet’ enz. volstrekt niet op de honden kan slaan, maar alleen op de (ever) zwijnen.

Matth. VII, 15. Deze waarschuwing tegen de valsche profeten heeft waarschijnlijk in de oorspronkelijke Verzameling gestaan, daar zij ons in de jaren verplaatst van godsdienstig fanatisme, die aan den val van Jerusalem onmiddellijk voorafgingen; zij verplaatsen ons tevens in een kleinen hesloten kring, waarin men terstond kon weten wie met *de* valsche profeten bedoeld werden. De waarschuwing, voor een joodsche of joodsch-kristelijke gemeente alleszins gepast, moest door Lukas natuurlijk weggelaten worden, en dien ten gevolge had hij evenmin plaats voor Matth. VII, 16a. Daar hij niet gesproken had van de

valsche profeten, kon hij ook Jezus niet laten zeggen: Aan hunne vruchten zult gij ze kennen (zie later).

Matth. VII, 19-20. Over deze weglating kan evenzeer eerst later gehandeld worden in verband met de varianten die voorkomen in de uitspraken over den boom en zijne vrucht.

Men zal waarschijnlijk hebben opgemerkt, dat de verklaring, gegeven voor Luka' weglatingen in dit gedeelte, van geene andere soort is, dan die wij bij de vorige gedeelten poogden te geven; hetgeen die verklaring vrijwaart tegen de verdenking van willekeur.

II. Wij gaan over tot de uitspraken, die Lukas met Mattheus gemeen heeft. Matth. VI, 9 vlgg. = Luk. XI, 2 vlgg. Lukas schrijft alleen ‘Vader’. Hetgeen Mattheus er bij voegt: ‘die in de Hemelen zijt’ laat hij met het bezittelijk voornaamwoord ‘onze’ weg. Dit is niet de eenige plaats, waar de eerste weglating ons treft. Voor Matth. V, 45 ‘Vader in de Hemelen’ heeft L. (VI, 35) ‘de Allerhoogste’, voor M. V, 48: ‘Vader in de Hemelen’, heeft L. (VI, 36) ‘Vader’; voor M. VI, 26 ‘hemelsche Vader’, heeft L. (XII, 24) ‘God’; voor M. VI, 32 ‘hemelsche Vader’ heeft L. (XII, 30) ‘Vader’; voor M. VII, 11 ‘Vader die in de hemelen is’, heeft L. (XI, 13) het zonderlinge ‘Vader, die uit den Hemel is’[1)]. In het geheel dus zes plaatsen. Te veel, naar ik meen, om de weglating op rekening te laten komen van toeval, nu er in de Bergrede, zoo als zij bij L. gelezen wordt, geen ander verschijnsel tegenover staat. Mag de weglating zelve niet op éene lijn worden gesteld met die reeks van weglatingen, die wij reeds hebben waargenomen, en die zich allen lieten terugbrengen tot het streven van L. om voor een niet-joodsch publiek te schrijven? De voorstelling van een Vader in de Hemelen kon voor den kring

1) Alles volgens de beste bandschriften.

van lezers, waarvoor zijne redaktie bestemd was, minder van zelf duidelijk zijn. Misschien scheen ook het ‘Onze’ voor ‘Vader’ hem in staat, misverstand te wekken inzoover het aan een tegenstelling kon doen denken. Stond het ‘gebed des Heeren’ in de oorspronkelijke Verzameling, waartegen niets zich verzet nu het zoowel bij M. als bij L. wordt gevonden, dan ving het daarin waarschijnlijk aan zoo als thans Matth. VI, 9.

Het ontbreken bij L. van ‘Uw wil geschiede enz.’ acht ik het gevolg van de oorspronkelijke lezing. Had deze bede in de Verzameling gestaan, dan had L. haar, juist omdat zij dan een bede van Jezus was, bezwaarlijk kunnen weglaten. Die woorden moeten dus dien lateren redaktor toegeschreven worden, wiens behoefte aan amplifikatie van de oorspronkelijke Verzameling ons reeds gebleken is. Zij zijn inderdaad slechts een amplifikatie, want na de beide eerste beden leeren zij ons niets nieuws. - ‘Het brood voor morgen’; wanneer het hier door M. en L gebezigde adjektief te vertalen is, kan het, zonder willekeur, alleen zoo vertaald worden.- Daar ‘geef ons heden’ (M.) een eenigszins moeilijker lezing is dan ‘geef ons elken dag’ (L.), houden wij de eerste voor oorspronkelijker. Om dezelfde reden verkiezen wij M's ‘schulden’ boven L.'s ‘zonden’; de laatste uitdrukking schijnt een verklaring van de eerste te moeten zijn, en M.'s ‘vergeven hebben’ boven L.'s ‘vergeven.’ Dat L. van de laatste bede, met het oog op zijne lezers, het ‘maar verlos ons enz.’ wegliet, komt ons waarschijnlijk voor. Wij zeggen later nog waarom.

Matth. VI, 19-21 = Lukas XII, 33b (een schat in den hemel). Bij Lukas gaat vs. 33a vooraf: ‘Verkoopt hetgeen gij hebt, en geeft aalmoes.’ Dit komt ons om dezelfde reden oorspronkelijker voor als die ons Lukas VI, 20 vlgg. deed verkiezen. De redaktie van M. die ‘armen’ in ‘armen van geest’ veranderde en over het algemeen aan de zaligspre-

kingen meer een zedelijke wending gaf, had ook reden om van den raad: hier alles verkoopen, hier arm worden om hiernamaals rijk te zijn, een venvoudig een vermaning tot hemelsgezindheid te maken. Wij mogen dan Lukas XII, 33 in zijn geheel in de oorspronkelijke Verzameling plaatsen, met vs. 34.

Matth. VI, 22-23 = Lukas XI, 34-36 (het oog, de kaars). Wij hebben hier een nieuw voorbeeld van hetgeen wij ten aanzien van Lukas VI, 20 vlgg. deden opmerken. Daar waren al de zaligsprekingen in den tweeden, bij M. in den derden persoon; dat de tweede in de oorspronkelijke Verzameling gebezigd was, werd ons waarschijnlijk uit Matth. V, 11, waar hij plotseling voor den dag komt, in tegenstelling met al het voorafgaande. Ook hier vinden wij bij L. 'de kaars van *uw*', bij M. de kaars van *het* lichaam. Bij M. zou dus nu en dan de wensch bestaan hebben om aan hetgeen oorspronkelijk gedacht werd als door Jezus tot een bepaalden kring van toehoorders gesproken, en dezen zijn oorsprong ook in den vorm verried, een algemeener strekking of ook bloot een algemeener vorm te geven. Lukas XI, 36 is zeker van een onoplettenden afschrijver afkomstig.

Over Matth. VI, 24 = XVI, 13 valt niets te zeggen.

Matth. VI, 25-34 = Lukas XII, 22-31. Om de bijna volkomene gelijkvormigheid moeten deze verzen aan dezelfde oorkonde, dat is: aan de oorspronkelijke Verzameling ontleend zijn. De verschilpunten, hoe onbeteekenend op zichzelven, zijn talrijk genoeg om de onderstelling te weren, dat de een den ander zou hebben nageschreven. De tekst van M. komt mij voor de oudste te zijn, uit hoofde van Matth. VI, 32 = Lukas XII, 30. M. heeft namelijk 'de volken' wat, zonder nadere bepaling, de heidenen beteekent. In overeenstemming met een richting, die wij in de redaktie van L. reeds meer dan eens konden opmerken, heeft L. ook hier: de volkeren der wereld.

Ofschoon L. hetzelfde woord bezigt, kan men het bij hem moeilijk op dezelfde wijs als bij M. vertalen. ‘De heidenen der wereld’ zou geen zin hebben. Een nieuw voorbeeld dus, hoe L. vermijdt, van ‘de heidenen’ te spreken. - Misschien doet ook door vs. 26 de redaktie van L. zich als minder oorspronkelijk kennen, zoodat dit vers dan niet tot de oorspronkelijke Verzameling behoort. Nadat gezegd was dat niemand, hoe hij ook zorge, een el tot zijne *lengte* kan toedoen (waarbij het altijd nog eenigszins onzeker blijft of men ook, in plaats van lengte, *levensduur* zou moeten schrijven), vraagt vs. 26: ‘Indien gij dan ook het minste niet kunt enz.’ Met welk recht het vergrooten van zijne lichaamsgestalte ‘het minste’ genoemd wordt, valt moeilijk in te zien. Het vers kan zeer wel een kantteekening zijn, die later in den tekst zelven opgenomen werd. - Daarentegen schijnt in Lukas XII, 31 de vroegste redaktie bewaard te zijn gebleven: zoekt *veeleer*. Het ‘zoekt eerst’ van Matth. VI, 33 kan een opzettelijke verzwakking zijn van het oorspronkelijke denkbeeld, gelijk Matth. V, 3 van Lukas VI, 20; evenzeer schijnt mij L.'s weglaten van M. V, 34 authentiek. Dat vers verzwakt de strekking van al het voorgaande.

Matth. VII, 1-2 = Lukas VI, 37, 38 (oordeelen en meten). Lukas VI, 37^b en 38^a vindt men bij M. niet, en schijnen later ingevoegd om een overgang te vormen tusschen de twee uitspraken 37^a en 38^b (= Matth. VII, 1-2), waarvan de samenhang inderdaad niet in het oog springt. Bijzonder gelukkig is de overgang niet, want de spreuk: ‘met dezelfde maat, waarmee gij meet, zal u wedergemeten worden’ (dit *weder* heeft L. alleen, naar de beste handschriften), die bij M. een parallelie moest vormen met het bij L. weggelaten: ‘met welk oordeel gij oordeelt zult gij geoordeeld worden’, komt nu in een geheel ander licht te staan. Bij L. dient zij tot aanprijzing van mildheid, op grond van welbegrepen eigenbelang.

Matth. VII, 3-5 = Lukas VI, 41. De redaktie van L. kan, als de kortste, de oorspronkelijke zijn.

Matth. VII, 7-11 = Lukas XI, 9-13. De redaktie van M., zooveel wij kunnen oordeelen, oorspronkelijker dan die van L. 1°. Wegens de uitdrukking; ‘Vader die in de hemelen is’ (vs. 11), tegenover ‘Vader uit den hemel’ van L. vs. 13 [zie boven bl. 175]; 2°. wegens de uitdrukking ‘goede dingen’ vs. 11, tegenover L. vs. 13 het meer bepaalde ‘heilige geest’; 3°. wegens de toevoeging van ‘ei’ en ‘schorpioen’ aan ‘brood en visch’, ‘steen en slang’, waarmee de redaktie van M. zich tevreden stelt; 4°. wegens de verandering van het abrupte ‘men zal u opendoen’ in het gemakkelijker te begrijpen: ‘u zal worden opengedaan.’

Matth. VII, 12 = Lukas VI, 31. Men vermoedt allicht, dat het door L. weggelaten slot bij M.: ‘want dat is de we en de profeten’ de redaktie van M. als de oorspronkelijke kenschetst. In den tijd en den kring, waarin wij ons de oorspronkelijke Verzameling geschreven denken, was deze verklaring geheel op hare plaats. Daarentegen is de weglating bij L. geheel conform zijn verzwijgen van de woorden, die de betrekking van Jezus' onderwijs tot de wet aanduiden.

Matth. VII, 13-14 = Lukas XIII, 24. De redaktie van M. oorspronkelijker, daar het woord in de redaktie van L. minder tot zijn recht komt.

Matth. VII, 16 = Lukas VI, 44. De redaktie van L. blijkbaar de latere. Het weglaten van de waarschuwing tegen de valsche profeten (M. vs. 15), die bij M. onmiddellijk voorafgaat, had ten gevolge moeten hebben, dat L. ook de spreuken over boom en vruchten wegliet, welke spreuken met die waarschuwing op het nauwst samenhingen. Bij M. toch is de gang der gedachte deze: Ik waarschuw u tegen valsche profeten en kan u daartegen waarschuwen, omdat ik u een middel aan de hand kan doen, waar-

door gij hen terstond onderkennen kunt. Let op hunne leeringen; op de vruchten, die zij voortbrengen. Een druif komt niet van doornen, een vijg niet van distelen, een goede leer niet van leugenprofeten; goede vruchten komen van een goeden boom, kwade van een kwade. Vergissing in de beoordeeling van een profeet is dus onmogelijk. - Daarop wordt de waarschuwing van vs. 15 nog eens aangedrongen met een verkondiging van het schrikkelijk lot, dat de valsche profeten wacht, en waarin zij hun aanhang licht mee kunnen sleepen: iedere k wade boom wordt afgehouwen en in het vuur geworpen; iedere valsche profeet zal ondergaan; eene bedreiging, die, naar Matth. III, 10, reeds de Dooper had doen hooren. Vs. 20 resumeert. Bij Lukas zijn nu die uitspraken over boom en vrucht geheel losgemaakt van allen samenhang met de genoemde waarschuwing. Zij konden dus geen zin meer hebben. De redaktie van L. heeft er eenvoudig iets van gemaakt: eerst de triviale waarheid, dat ik een boom, die verrotte vruchten draagt, niet goed kan noemen, en een boom, die goede vruchten draagt, niet kwaad (vs. 43); dan de stelling, welke met deze waarheid niets te maken heeft, dat de eigenaardigheid van iederen boom naar zijn vruchten moet worden beoordeeld (vs. 44^{a}). Lees ik dus een vijg of een druif, dan weet ik ook, dat ik een vijgenboom of een wingert voor mij heb en niet bij voorbeeld een doornstruik of een cypres (vs. 44^{b}). Nu is het toch geheel iets anders te zeggen: de deugdelijkheid der vrucht bewijst dat een boom goed is, dan te zeggen: de soort der vrucht bewijst, dat een boom van die of die bepaalde soort is. Eindelijk de stelling van vs. 45, die ook weer geheel op zich zelve staat: waar het hart vol van is, vloeit de mond van over; met andere woorden: de mensch verraadt zijn inborst door den aard der gesprekken, die hij het veelvuldigst houdt. Het is de vraag niet, of er niet wel een zekere samenhang kan gebracht worden tusschen

deze verschillende uitspraken, maar of het niet duidelijk is, dat door weglating van Matth. VII, 15[a] (of XII, 31 vlgg. of iets soortgelijks) het snoer, dat ze van zelf bijeenhield, verbroken werd. Is daarmee de oorspronkelijkheid van de redaktie van M. niet waarschijnlijk gemaakt?

Over M. VII, 21 = Lukas VI, 46 valt niets te zeggen, dan dat de beide spreuken geheel op zichzelve staan, en de redaktie bij M. oorspronkelijk schijnt, omdat het daar niet is ‘doen wat ik zeg’ maar ‘doen den wil mijns Vaders.’

Matth. VII, 22-23 = Lukas XIII, 25. Hier schijnt de redaktie van L. onmiskenbaar oorspronkelijker. 1°. Velen zullen tot *mij* zeggen (M.); tot *den heer des huizes* bij L. 2°. Het profeteeren, exorciseeren en wonderen doen in Jezus' naam bij M., dat L. niet heeft. Dit een en ander verraadt voor de redaktie van M. een tijd, waarin Jezus reeds een metafysisch persoon was geworden. Lukas XIII, 26, 27, die nog een nadere uitwerking van vs. 25 behelzen, bevestigen ons vermoeden. Bij L. wordt hier de heer des huizes (‘gij hebt in onze straten geleerd’) aangeduid als te zijn Jezus zelf, hetgeen in vs. 25 niet geschiedde. Die verzen maken den indruk van den eersten kommentaar te behelzen op vs. 25, terwijl dan M. VII, 22-23 een tweede kommentaar daarop zouden kunnen zijn. Zoo gewaagde dan de oorspronkelijke uitspraak van den Heer des Huizes, waarbij men aan God denkt. Bij die uitspraak, die in zichzelve een afgerond geheel vormt en in hare kernachtigheid geen verdere konversatie tusschen dien Heer des Huizes en hen, die buiten staan, laat verwachten, voegde iemand dan vs. 26 vlgg. omdat hij den heer des huizes voor Jezus hield, hetwelk ziende weer iemand anders nog verder ging en eenvoudig schreef: ‘velen zullen tot *mij* zeggen’ en ‘*ik* heb u nooit gekend.’ - Wij laten vs. 25 aanvangen met vs. 24b: ‘velen zullen zoeken in te gaan enz.’ - Misschien verdient het nog

opmerking, dat het woord ‘ongerechtigheid’ in M. VII, 23 en L. XIII, 27 in het grieksch verschillend luidt; bij L. inderdaad met ons ‘ongerechtigheid’ overeenkomt; bij M. ook wetteloosheid beteekent. Zou er uit mogen afgeleid worden, dat de redaktie van M. hier op de aanhangers van Paulus het oog had?

Matth. VII, 24-27 = Lukas VI, 47-49. Deze verzen schijnen niet in de oorspronkelijke verzameling te hebben gestaan; evenmin in de latere redaktie, die hetzij door het eerste, hetzij door het derde evangelie gebruikt werd, maar daaraan door Mattheus of Lukas bij het samenstellen van het geheele evangelie toegevoegd en door den ander overgenomen te zijn; waarschijnlijk door Lukas, daar de vorm bij hem iets korter en eenvoudiger is.

Niet in de oorspronkelijke verzameling, 1°. daar Jezus hier reeds geacht wordt te zeggen: die *mijne* woorden hoort en doet (verg. het opgemerkte bij Matth. VII, 21); 2°. daar zij felle bestrijding des kristendoms schijnen te onderstellen, harde beproevingen des geloofs, en grooten afval. Niet in een van de twee latere redaktiën, daar men dan moeilijk zou kunnen verklaren, hoe zij in de twee redaktiën, die blijkbaar onafhankelijk van elkander zijn ontstaan, nagenoeg eensluidend zijn. Niets natuurlijker daarentegen, dan dat de samensteller van een der beide evangeliën, op grond van ervaringen door hem in de gemeente opgedaan (let op de redaktie bij L. ‘die tot mij komt’), dit naschrift maakte en toevoegde aan hetgeen hij had meegedeeld als een rede van Jezus.

III. Voor iemand, die een Leven van Jezus wilde schrijven, zijn de varianten ook van dit gedeelte niet zelden van ernstigen aard. Het is weder niet onverschillig voor de wijze, waarop wij Jezus' karakter hebben op te vatten, of hij al dan niet een polemiek gevoerd heeft gelijk M. VI, 5 vermeldt, maar L. niet kent. Jezus' godsdienstige denkbeelden worden in onze voorstelling anders, hetzij

men hem met M. VI, 13 laat bidden: Verlos ons van den booze, of met L. XI, 4 (naar de beste handschriften) deze bede weglaat; of Jezus al dan niet Gods vergeven van ons vergeven afhankelijk gemaakt, het vasten onder de godsdienstplichten opgenomen, de ‘honden’ (dat is waarschijnlijk de heidenen) van het ‘heilige’ uitgesloten heeft, gelijk Mattheus dat in onderscheiding van Lukas wil. Heeft Jezus reeds heiligen geest beloofd? verzekerd, dat slechts weinigen den weg ten leven vinden? tegen valsche profeten gewaarschuwd? met ‘uithouwen’ en ‘in het vuur werpen’ hun toekomst geschetst? aangenomen, dat men in zijn naam profeteeren, en toch behooren kon tot de ‘werkers der ongerechtigheid’? Op deze vragen ontvangt men een verschillend antwoord, al naar gelang men Mattheus of Lukas raadpleegt.

Wij willen thans een kort overzicht geven van de uitkomsten, die ous onderzoek van de Bergrede tot dusver waarschijnlijk heeft gemaakt, terwijl wij ons voorbehouden, voor sommige dier uitkomsten nog nieuwe bewijzen aan te voeren.

De rede, M. V - VII in uitgebreider, Luk. VI, 20-49 in korter vorm meegedeeld, werd nooit uitgesproken.

Al kunnen enkele spreuken, welke in die rede voorkomen, van Jezus zijn, ten aanzien van geen enkele spreuk kunnen wij dit met historische zekerheid weten. Voorloopig moet hierop een uitzondering worden gemaakt ten behoeve van die spreuken, die èn in de Bergrede èn daarbuiten, in de synoptische traditie, worden gevonden.

Die rede is een vrije kompositie, vrucht van de joodsche Wijsheid, opgesteld niet lang vóor het jaar 70, en die ten doel had, eenige zedelijke denkbeelden aan te bevelen ook met het oog op de behoeften van de laatste jaren vóor Jeruzalems val.

In het eerste vierde der tweede eeuw werd dit geschrift, dat bij zijn ontstaan misschien aan verschillende personen gedikteerd werd, en dien ten gevolge reeds in verschillende exemplaren eenigszins verschillend luidde, door iemand, die

buiten Palestina en voor kristenen uit de heidenen arbeidde, aan een herziening onderworpen, bij welke herziening men misschien eerst de rede aan Jezus toeschreef, spreuken wijzigde, wegliet, toevoegde, en die redaktie deed ontstaan, welke ons bij L. bewaard bleef. De samensteller van dat evangelie maakte er een slot aan (Luk. VI, 47-49). Door de onnadenkendheid van kopisten had die redaktie reeds te voren eenige veranderingen ondergaan.

In de eerste helft der tweede eeuw werd het oorspronkelijk geschrift met het oog op nieuwe behoeften door iemand anders op nieuw herzien. Zijne resaktie was van minder ingrijpenden aard, en bleef ons bewaard in het eerste evangelie, na mogelijk kleine veranderingen te hebben ondergaan ten gevolge van de onnadenkendheid der kopisten. De samensteller van dat evangelie nam (M. VII, 24-27) Luk. VI, 47-49 over en gaf er een eenigszind meer rhetorischen vorm aan.

Het oorspronkelijke geschrift bestond uit de volgende perikopen:

Oorspronkelijk geschrift.	Redaktie L.	Redaktie M.
Matth. V, 2^{b}(?).		
Lukas VI, 20^{b}, 21, 22 tot en met smaden.	Lukas VI, 20_{a}, 22_{b}.	Matth. V, 3-14, 16.
Lukas VI, 23-26.		
Matth. V, 15.	Luk. VIII, 16.	
Matth. V, 17-18.	Lukas XVI, 17.	
Matth. V, 19-24.	Weggelaten.	
Matth. V, 25-26.	Lukas XII, 58, 59	
Matth. V, 27-28.	Weggelaten.	
		Matth. V, 29-30.
Matth. V, 31.	Weggelaten.	
Matth. V, 32.	Lukas XVI, 18.	
Matth. V, 33-37.	Weggelaten.	
Matth. V, 38-39^{a},	Weggelaton.	
Matth. V, 39^{b} - 42^{a}.	Luk. VI, 29-30^{a}, M. V, 42^{b}.	
Lukas VI, 30^{b}.		
Matth. V, 43.	Weggelaten.	
Matth. V, 44^{a}, 45-48	Lukas VI, 27, 28 82-36.	Matth. V, 44^{b} (‘die u vervolgen’).

Matth. VI, 1-8.	Weggelaten.	
Matth. VI, 9-10[a].	Lukas XI, 2_a (tot en Matth. VI, 10[b]. met 'Vader').	
Matth. VI, 11.	Lukas XI, 3 ('elken dag')	
Matth. VI, 12.	Lukas XI, 4 ('zonden').	
Matth. VI, 13[a].		
Matth. VI, 13[b].	Weggelaten.	
		Matth. VI, 14-15.
Matth. VI, 16-18.	Weggelaten.	
Lukas XII, 33-34.		Matth. VI, 19-21.
Lukas XI, 34.		Matth. VI, 22-23.
Matth. VI, 24.	Lukas XVI, 13.	
Matth. VI, 25-32.	Lukas XII, 22-30.	
Lukas XII, 31.		Matth. VI, 33-34.
Matth. VII, 1-2.	Lukas VI, 37-38.	
	Lukas VI, 39-40.	
Lukas VI, 41.		Matth. VII, 3-5.
Matth. VII, 6[a].	Weggelaten.	Matth. VII, 6[b].
Matth. VII, 7-11.	Lukas XI, 9-13.	
Matth. VII, 12.	Lukas VI, 31.	
Matth. VII, 13, 14.	Lukas XIII, 24[a].	
Matth. VII, 15, 16[a].	Weggelaten.	
Matth. VII, 16-20.	Lukas VI, 43, 44.	
	Lukas VI, 45.	
Matth. VII, 21.	Lukas VI, 46.	
Lukas XII, 24[b], 25.		Matth. VII, 22-23[a].
Luk. XIII, 27[c].	Lukas XIII, 26[a, b], 27.	Matth. VII, 23[b].

Ziedaar een overzicht van hetgeen de aandachtige lezing van de plaatsen der evangeliën, die hier in aanmerking kwamen, ons doet vermoeden.

Eer wij evenwel aan deze uitkomsten dien graad van waarschijnlijkheid mogen toekennen, waartoe over het algemeen historisch onderzoek leiden kan, hebben wij ons nog twee vragen te stellen: 1°. kunnen Matth. V - VII eene rede zijn, die op den door M. aangegeven, of op een anderen, tijd achtereen werd uitgesproken; 2°. is hun inhoud van dien aard, dat zij onmogelijk kunnen worden toegeschreven aan iemand anders

dan aan zulk een geheel eenige godsdienstige persoonlijkheid, als Jezus in de evangeliën ondersteld wordt te zijn?

Jezus wordt geacht deze rede gehouden te hebben tot zijue discipelen, ten aanhoore van een groote en zeer gemengde schaar, bij den aanvang zijner werkzaamheid, na evenwel reeds vele genezingen te hebben bewerkt, en op ‘den berg.’ Deze rede gaat vooraf aan Jezus' wensch om niet bekend te worden (zie o.a. M. VIII, 4) en zeer lang vooraf aan zijn openlijk optreden als Messias, want Matth. XVI, 20 verbiedt hij ‘zijnen discipelen, dat zij iemand zeggen zouden, dat hij was Jezus, de Messias.’

Nu stelle men zich voor, dat Jezus Matth. XVI, 20, dat is: toen hij reeds (vs. 21) van zijn naderend einde begon te spreken, nog een diep geheim maakt van zijne Messiaswaardigheid, en men dan zal hebben te gelooven, dat hij reeds bij den aanvang met een gezag is opgetreden, zoo als slechts aan den Messias behooren kon. Hadden de scharen naar zijn bevel (M. VII, 15 vlgg.) geluisterd, wel verre van zich te ontzetten over zijne leer, hadden zij wegens zijne aanmatiging en Godslastering zich van hem als van een valschen profeet kunnen afwenden. Men weet nog niet, dat hij de Messias is; het is ook zijn bepaalde wensch, dat men dit nog niet wete; en inmiddels beschikt hij ten aanhoore van de menigte over het loon in de hemelen (V, 12 en VI, 6), noemt hij zalig wie om zijnentwil vervolgd wordt (V, 11), stelt hij zijne discipeien gelijk met de oude profeten (V, 12), noemt hij hen het zout en het licht der wereld (vss. 13, 14). Men mag volstrekt niet weten, dat hij de Messias is, maar in de veranderlijke wereld belooft hij de onvergankelijkheid aan de wet zijns volks (vs. 18);hij is het die de menschen rangschikt in het hemelsche koningrijk (vs. 19); die de voorwaarde bepaalt, waarop men dat koningrijk binnentreedt (vs. 20); tegenover de wet van Mozes en de overlevering der schriftgeleerden het gezag stelt van zijn ‘Ik zeg’ (vs. 22 en elders), gelijk hij (vs. 22) bepaalde overtreders tot het helsche vuur veroordeelt. Niet alleen ten

aanzien van zedelijke, ook ten aanzien van onmiskenbaar kontingente waarheden (vs. 26) laat hij zijn plechtig ‘voorwaar’ hooren. Goddelijke volmaaktheid zegt hij aan zijne discipelen toe (vs. 48). Volkomene onbezorgdheid durft hij hun aanbevelen op grond van zijne wetenschap omtrent hun toekomstig lot (VI, 33). Sommige menschen zijn nu reeds in zijn oog honden en zwijnen; al wat men aan hen doet vergeefsche moeite (VII, 6). Nu reeds weet hij, dat slechts weinigen den weg ten leven vinden (vs. 14). Eer nog iemand hem Heer genoemd heeft, legt hij dien naam reeds zijnen medemenschen op de lippen (vs. 21), en spreekt hij van een dag, waarop hij ‘velen’ openlijk zal verloochenen, al hebben zij zich van zijn naam tot het doen van krachten en het uitbannen van duivelen bediend (vs. 22). Wie naar zijne woorden leeft, is een voorzichtig man; wie anders leeft een dwaas; en zoo getuigt dezelfde leeraar, die elk ander met het helsche vuur dreigt, wien tegenover zijn broeder het woord dwaas ontvalt, en die later vertrouwen vraagt op grond van zijne bekende zachtmoedigheid en nederigheid (XI, 29).

De opgemerkte verschijnselen leiden ons hier tot zekerheid. Matth. V - VII kunnen niet op dien tijd door Jezus uitgesproken zijn, wanneer de mededeeling Matth. XVI, 20 geloofwaardig is. Aan het begin van de loopbaan spreken gelijk alleen de Messias spreken kon, en tegen het einde der loopbaan de Messiaswaardigheid voorstellen als een diep geheim, hoe gaat dat samen?

Misschien is evenwel Matth. XVI, 20 niet geloofwaardig, en zijn Matth. V - VII het wel. Letten wij dan op de innerlijke waarschijnlijkheid van deze hoofdstukken, in zoover zij een proeve behelzen van Jezus' vroegtijdigst onderwijs.

Wij gebruiken daarbij een drieledigen maatstaf: Iemand spreekt om onthouden, om begrepen te worden, en om in bestaande behoeften te vervullen.

Kan een leeraar hopen, dat een honderdtal spreuken, die meestal onderling volstrekt niet samenhangen, in het geheugen bewaard

zullen blijven? Dat zij meestal volstrekt niet onderling samenhangen, moet hier bewezen worden, daar velen de Bergrede juist om haren innerlijken samenhang hebben geroemd.

Bij de zaligsprekingen behoeven wij niet stil te staan, want, zijn Mattheus en Lukas beiden geloofwaardig, dan blijkt uit hunne berichten, dat men de zaligsprekingen zeer slecht onthouden had. De helft daarvan is bij Lukas verloren gegaan; de andere helft is belangrijk gewijzigd. Van het viervoudig wee van L. staat bij Matth. geen woord.

Na de zaligsprekingen gaat Jezus er toe over, zijne discipelen met hunne beteekenis voor de wereld bekend te maken en hun mede te deelen, dat hunne deugd iedereen in het oog moet vallen even goed als een stad, die boven op een berg ligt. Dit is zoo of dit is zoo niet; maar is het zoo, waarom moeten diezelfde discipelen dan nog opgewekt worden om dat licht, dat immers niet verborgen kon blijven, te laten schijnen, terwijl die opwekking daarenboven nog door het beeld van de kaars en den kandelaar moet worden aangedrongen? Nauwlijks is Jezus er mede gereed, of hij acht het noodig verkeerde denkbeelden omtrent het doel van zijn optreden te bestrijden. Ofschoon men ons nog niet gezegd had, dat zich daaromtrent een verkeerde meening had gevormd en er nog nauwlijks tijd voor het ontstaan van zulk eene meening was geweest, haast hij zich zijn ‘Meent niet’ van vs. 17 te laten hooren. Het zij zoo: wij weten dus nu wat de leeraar wil. Het oude Testament blijft onwrikbaar vaststaan zoolang de aardsche bedeeling duurt. Geen tittel of iota zal er van voorbijgaan. Ongelukkig hij die het minste oud-testamentische gebod zal ontbonden ‘en de menschen alzoo zal geleerd hebben’; hetgeen niet verhindert, dat Jezus zelf èn het gebod omtrent den scheidbrief (vs. 32) èn het gebod omtrent den eed (vs. 34) èn het gebod omtrent een hoofdbeginsel van het joodsche strafrecht (vs. 39) eenvoudig ontbindt, niet vervult maar afschaft, en de menschen alzoo leert. Midden in den loop zijner uiteenzetting van de geboden, die hij verscherpt en die hij afgeschaft wil hebben, houdt hij stil

om het een en ander te zeggen omtrent de noodzakelijkheid van zich de pijnlijkste opoffering te getroosten, zoodra men zonder dat offer zou moeten in de hel geworpen worden. Is de leeraar eindelijk met de opsomming van de straks vermelde geboden gereed, dan blijkt de reden, waarom zij oorspronkelijk werd aangevangen, geheel uit het oog verloren te zijn. Op het niet wedervergelden gaat de Spreker door, ontwikkelt wat daarmee samenhangt (V, 39-48), om dan tot waarschuwingen tegen een bloot uitwendig vertoon van godsdienst en tot aanbeveling van het beoefenen van den godsdienst in ‘het verborgene’ over te gaan. Uitwendige samenhang is hier te ontdekken: Bestrijding in M. V, 21-48 van de wetgeving, in VI, 1-18 van de praktijk der Schriftgeleerden, ofschoon die bestrijding van hunne wetgeving, waar zij deze vernietigt, niet met V, 18, 19 overeenkomt. Maar de innerlijke samenstemming van de verschillende spreuken is minder duidelijk. Hoe kan ik mijn licht laten schijnen, waar ik alles in het verborgene moet doen? Hoe mijne vijanden groeten, vriendelijk bejegenen, zonder van de menschen gezien te worden?

Van M. VI, 19 af is het vruchtelooze moeite naar samenhang te zoeken tusschen de onderscheidene deelen der rede, gelijk uit het volgende overzicht blijkt: Men moet zich schatten in den hemel verzamelen. Ons oog moet gezond zijn. Men kan geen twee heeren dienen. Onbezorgd wezen. Niet oordeelen. Niet blind zijn voor eigene gebreken. Het heilige niet voor de honden werpen. Bidden met vast vertrouwen op verhooring. Aan anderen doen wat wij voor onszelven wenschen. Ingaan door de enge poort. Zich wachten voor valsche profeten. Niet denken, dat Jezus Heer te noemen, voldoet. Voorspelling van het eindelijk lot der schijnkristenen. Een gelijkenis, die de dwaasheid aantoont van hen die Jezus' woorden ongehoorzaam zijn.

Was zulk een rede geschikt om onthouden te worden?

Voorts doen wij opmerken, dat deze rede veel bevatte, dat zelis aan de zoo kort te voren gekozen discipelen raadsel-

achtig moest voorkomen. Toch richten zij, aan wie later de eenvoudigste gelijkenissen opzettelijk moeten worden uitgelegd, geen enkel verzoek om opheldering tot Jezus. Wat hebben zij evenwel kunnen begrijpen van hunne gelijkstelling met de oude profeten, met het zout, met het licht der wereld? Hoe hebben zij kunnen vernemen, dat zij, op straffe van het koninkrijk der hemelen te verbeuren, een gerechtigheid moesten hebben overvloediger dan die der Schriftgeleerden zonder zich af te vragen, hoe zij met die leer, - inderdaad geen zacht juk en geen lichte last, - visschers van menschen konden worden? Welken indruk heeft dat woord omtrent de echtscheiding op hen moeten maken, wanneer zij, na reeds eenigen tijd met Jezus te hebben omgegaan, het niet andermaal, ofschoon in minder sterken vorm (Matth. XIX), hebben kunnen vernemen, zonder in vertwijfeling uit te roepen: Indien de zaak des menschen met de vrouw alzoo staat, zoo is het niet oorbaar te trouwen! Van de scharen, die toch ook toehoorden, behoeven wij nauwlijks iets te zeggen. Zij hebben later de eenvoudigste en populairste voorbeelden en gelijkenissen noodig, ontvangen dan nog dikwerf geen bepaalden indruk, en niettemin zullen zij hier de meerderheid van Jezus' onderwijs hebben gevoeld, ofschoon sprunken van allerlei aard zich hier verdrongen.

Voor de discipelen was de Bergrede bestemd, maar hoe kan zij dan zooveel behelzen, dat voor hunne behoeften minder berekend schijnt? Hadden zij er behoefte aan, zoo zeer in de hoogte te worden gestoken als hier geschiedt? Zij vernemen reeds dat zij het licht der wereld zijn op hetzelfde oogenblik, waarop Jezus hen nog met het programma zijner leer bekend maken en hunne meening daaromtrent verbeteren moet (‘Meent niet’). Nog moeten zij gewaarschuwd worden tegen een moraal, welke die der heidenen en der tollenaars niet overtreft, en reeds wordt hun goddelijke volmaaktheid voorgespiegeld. Visschers zijn zij, die alles verlaten hebben, en over het doen van aalmoezen, het verzamelen van aardsche schatten, het bezorgd

zijn wegens voedsel en kleeding worden zij met betrekkelijke uitvoerigheid onderhouden, alsof zij in al de beslommeringen van den rijkdom verkeerden. Als leidslieden van anderen moeten zij optreden, hun licht hebben zij slechts te laten schijnen opdat de wereld God verheerlijke, en nog moeten zij op hunne hoede worden gesteld tegen de valsche profeten en vernemen hoe die valsche profeten herkend worden. Zoo zoekt men vruchteloos uit te maken voor welke behoeften deze rede eigenlijk berekend was. Hadden zij, die het zout der aarde waren, nog het woord noodig tegen het prevelen van gebeden, tegen het mismaken van het aangezicht bij gelegenheid van het vasten? Zij moesten dan inmiddels reeds zeer smakeloos zout geworden zijn. Wie zijn de ‘gij’, die hier worden aangesproken: de ‘Gij’ van V, 14, die het licht der wereld, of de ‘gij’ hetzij van VI, 30 die ‘kleingeloovig’, hetzij van VII, 5 die ‘geveinsd’ zijn en splinters in het oog van hun naaste zien? Richt Jezus zich tot eenige uitgelezenen, tot wie hij kan spreken over ‘de menschen’ als in V, 16, die hen bewonderend zullen gadeslaan, of tot een groote schaar in welker midden het niet ongepast is te zeggen als in VII, 9: ‘wat mensch is er onder u’? Zijn het dezelfde personen, die leven moeten, opdat de menschen hunne goede werken zien (V, 16) en die hun hoofd moeten zalven en hun aangezicht wasschen, ‘opdat hun vasten, - ook een goed werk, dat God zelfs ‘vergeldt’, - van de menschen niet gezien worde (VI, 18)? Nu eens acht men zich, bijvoorbeeld met het ‘Onze Vader’, of met dat ‘geeft het heilige den honden niet’ in den vertrouwdsten kring der discipelen, dan, bijvoorbeeld met bedreigingen als Matth. VII, 22-27, onder een groote menigte verplaatst.

Kan een verstandig leeraar eene rede hebben gehouden, die zulke tegenstrijdige behoeften tracht te vervullen, dat men niet meer in staat is na te gaan, welk gehoor hij zich daarbij heeft voorgesteld?

Om de geloofwaardigheid van Matth. V, 1, 2 in verband met hetgeen volgt te beoordeelen, is het eindelijk niet over-

bodig te onderzoeken of de Bergrede overeenstemt met hetgeen wij verder omtrent Jezus vernemen.

Geen tittel of iota van de wet zal voorbijgaan, het minste gebod mag niet ontbonden worden (Bergrede), maar de sabbat is gemaakt om den mensch, en niet de mensch om den sabbat (Markus II, 27); ook doet niemand nieuwen wijn in oude lederen zakken (Lukas V, 37) en de ure komt waarin niemand te Jeruzalem den Vader zal aanbidden (Joh. IV, 21); ja hetgeen ten monde ingaat ontreinigt den mensch niet (Matth. XV, 11); het geheele Oude Testament hangt aan het gebod: liefde tot God en tot den naaste (Matth. XXII, 40).

Strafbaar wie op zijn broeder toornig is (Bergrede, naar de beste lezing); maar Jezus ziet met toorn in de synagoge rond (Markus III, 5).

Even strafbaar een Raka! (Bergrede), maar Jezus spreekt de schriftgeleerden aan met ‘gij geveinsden!’ (Matth. XXIII, 13, 14, 15).

In het helsche vuur met elk die zijn broeder een dwaas noemt (Bergrede), maar Jezus zelf zegt tot de schriftgeleerden: Gij dwazen en blinden (Matth. XXIII, 17), en noemt Herodes een vos (Lukas XIII, 32).

Het ter helle varen kan voorkomen worden met het afhouwen van een hand, met het uitrukken van een oog (Bergrede), maar wat, als het hart blijft, waaruit de booze dingen voortkomen (Matth. XV, 19)?

Ganschelijk zullen wij niet zweren (Bergrede), maar Jezus' ‘gij zegt het’ (Matth. XXVI, 64) na des Hoogepriesters: ‘Ik bezweer u,’ stond, naar joodsch gebruik, met het afleggen van den gerechtelijken eed volkomen gelijk.

Niet zorgen voor den dag van morgen (Bergrede), maar Lukas XVI, 9 prijst de voorzichtigheid aan, die vrienden weet te maken uit den onrechtvaardigen Mamon.

Eng is de poort en weinigen vinden den weg ten leven (Bergrede), maar ‘mijn juk is zacht en mijn last is licht (Matth. XI, 29, 30).’

Dus: òf de Bergrede is niet van Jezus, òf de hier aangehaalde plaatsen zijn niet geloofwaardig, òf de leeraar is van gevoelen veranderd en heeft soms gehandeld en geleerd in strijd met zijne eigene voorschriften.

Al onze bedenkingen zouden evenwel haar gewicht verliezen, wanneer onze tweede vraag bevestigend moest beantwoord worden. Zij was deze: Is de inhoud der Bergrede van dien aard, dat zij onmogelijk kan worden toegeschreven aan iemand anders dan aan zulk een geheel eenige godsdienstige persoonlijkheid als Jezus in de evangeliën ondersteld wordt te zijn?

Ons ontkennend antwoord rust op het volgende:

Bijzondere wijsheid laat zich niet opmerken in het houden van zulk een rede voor slechts vier discipelen, ten aanhoore van een zeer bonte menigte, boven op den top van een berg. Waarom heeft Jezus niet gewacht tot dat de kring zijner discipelen voltallig was? De kans, dat zijne woorden getrouw bewaard en aan het nageslacht overgebracht werden, zoo als hij ze werkelijk had uitgesproken, zou dan driemaal grooter zijn geweest. Bovendien stelde menschenliefde dezen eenvoudigen voorzorgsmaatregel ten plicht aan iemand, die een eeuwige beteekenis hechtte aan het ‘doen van zijne woorden.’

Uit de Bergrede blijkt niet, dat de leeraar zich een helder denkbeeld vormde van hetgeen hij eigenlijk wilde. - Nauwlijks is hij opgetreden (M. IV, 17) met de prediking: ‘Bekeert u, want het koningrijk der hemelen is nabij gekomen’ of hij houdt eene rede, waaraan die vermaning ten eenenmale ontbreekt niet alleen, maar waarin de menschen veeleer worden voorgesteld als zich van den aanvang af bevindende in een toestand, die over hun deelgenootschap aan het koningrijk der hemelen beslist. Van de heidenen is niets te hopen, zij denken slechts om het aardsche; zij groeten alleen hunne broeders; hun moet men dan ook het heilige niet geven. Maar ook de schriftgeleerden worden e n b l o c als nietswaardige huichelaars voorgesteld; hunne gerechtigheid is van zulk allooi, dat zij in het koningrijk der hemelen onmogelijk kunnen binnengaan,

evenmin als elk die geen overvloediger gerechtigheid heeft dan zij. Anderen daarentegen worden, met even weinig voorbehoud, op eene wijze geprezen, die voor allerlei misverstand de deur openzette, en zijne eigene vier discipelen op een hoogte geplaatst, die men liever door het oordeel van de nakomelingschap iemand ziet toekennen. Dat oordeel heeft dan ook dien gunstigen dunk van het viertal weinig gerechtvaardigd; in Andreas en Jakobus, den zoon van Zebedeus, nooit lichten der wereld begroet, en zich ten aanzien van Petrus en Johannes moeten inhouden, zoodra de echtheid der op hun naam gestelde geschriften aan billijken twijfel onderhevig bleek te zijn. - Bovenal treft ons het onzekere van de betrekking, waarin de leeraar van Nazareth zich stelt tot andere zedekundige voorschriften dan de zijne. Heeft hij enkel willen optreden tegen de schriftgeleerden van zijn tijd? Waarom dit dan niet aangegeven met een woord; waartoe ons integendeel door dat herhaalde: ‘gij hebt gehoord, dat door de ouden gezegd is’ in de meening gebracht, dat hij geheel de oude joodsche zedekunde in beginsel veroordeelde. Heeft hij alleen de overlevering der menschen willen treffen? Maar hetgeen hij verwerpt, wordt vaak met de eigene woorden van het Oude Testament aangehaald? Heeft hij den dieperen, geestelijken zin van de mozaische wet willen doen uitkomen? Hoe is deze bedoeling vereenigbaar met de bepaalde afschaffing van den eed en van het recht der wedervergelding? En kan men geacht worden een wet geestelijk op te vatten, wanneer men haar met de uitzondering, die zij zelve toeliet, overneemt en die uitzondering eenvoudig nader preciseert? De wet had echtscheiding toegelaten, wanneer men aan zijne vrouw ‘iets schandelijk' vond (Deut. XXIV, 1); Jezus laat echtscheiding toe, wanneer de vrouw zich prostitueert. Dat de leeraar het oog zou hebben op het scheiden ‘uit allerlei oorzaak’ (M. XIX, 3), kan men er wel bij denken, maar staat niet in den tekst, die slechts acht slaat op de oude bepaling. Want de tegenstelling: ‘ik zeg u’ (in vs. 32) bewijst, dat aan de weglating (vs. 31)

van ‘door de ouden’ door sommigen ten onrechte beteekenis wordt gehecht. Dezelfde weglating komt vs. 38 voor. Maar bevreemdend is vooral de bestrijding van het mozaïsch strafrecht ten aanzien van valsche getuigen. Heeft Jezus dat beginsel van het mozaïsch strafrecht afgekeurd, dan heeft hij op een gewichtig punt het Oude Testament ter zijne gesteld. Heeft hij daarentegen niet van een strafrechtelijk, maar van een zedekundig beginsel willen spreken, dat onzen omgang met anderen leiden moet, dan is de aanhaling van een strafrechtelijke bepaling immers misplaatst, daar zij nooit iemand verbieden kan die bepaling ongebruikt te laten en den naaste te vergeven. Wanneer, had het Oude Testament, Deuteron. XIX, 16 vlgg., gezegd, een wrevelig getuige tegen iemand zal opstaan om eene afwijking tegen hem te betuigen, zoo zullen die twee mannen, welke den twist hebben, staan voor het aangezicht des Heeren, voor het aangezicht der priesters, en der rechters... en de rechters zullen wel onderzoeken; en zie, de getuige is een valsch getuige... zoo zult gijlieden hem doen, gelijk hij zijn broeder dacht te doen... oog om oog, tand om tand enz.’ Wat voor zin heeft het nu, op deze aanhaling te laten volgen: ‘maar ik zeg u, dat gij den booze niet wederstaat. Zoo wie u op de rechterwang slaat enz.’ Iemand handelt over de wijze van een valschen getuige te bestraffen, maar ik zeg u, dat gij persoonlijke beleedigingen niet moet wreken! Dit is ongerijmd, tenzij juist het strafrechtelijk beginsel wordt afgekeurd. Maar dan treft in dit geval die afkeuring het Oude Testament, waarvan de leeraar toch beweert ook niet het minste gebod te willen ontbinden. Geheel de betrekking waarin de auteur der Bergrede zich tot de mozaïsche bedeeling stelt, is die van iemand, die of niet weet, of niet zegt wat hij wil, immers in het midden laat, wien zijpe polemiek eigenlijk moet treffen. Met dezelfde formule wordt de Oud-Testamentische uitspraak: ‘Oog om oog enz.’ en een uitspraak aangebaald, die in het geheele Oude Testament nergens te vinden is: ‘Uwen vijand zult gij haten (M. V, 43).’

Wat zouden wij denken van iemand, die thans een zekere leer wilde bestrijden, en dan soms het Nieuwe Testament, soms een katholiek of protestantsch dogmatikus, soms eindelijk niemand woordelijk aanhaalde, maar aan de kristenen op grond van sommiger praktijk een stelregel toedichtte? Noch om zijn gematigdheid, noch om zijn partijdigheid, noch om de duidelijkheid zijner bedoeling zouden wij hem prijzen. - Er komen bovendien zedekundige onderscheidingen in de Bergrede voor, die hem, welke die rede hield, het recht schijnen te ontnemen om de casuïstische zedeleer der schriftgeleerden in beginsel te bestrijden. Op zijn broeder te toornen; Raka! tot hem te zeggen, stelt den schuldige bloot aan menschelijke straf; hem Gij dwaas! toe te roepen, stelt den schuldige (V, 22) aan een straf bloot, die slechts door de godheid kan worden voltrokken. Dit maakt een groot verschil, dat uit een uitsluitend principieele opvatting van de zedeleer bezwaarlijk kan worden afgeleid.

Op hoe hooger toon andere leerstellingen door den leeraar der Bergrede verworpen worden, hoe meer wij ons gedrongen voelen èn de voortreffelijkheid èn de oorspronkelijkheid zijner eigene stellingen te onderzoeken.

Uit het oogpunt van voortreffelijkheid komt het eerst in aanmerking hare duidelijkheid. Zij laat hier en daar te wenschen overig. Hoe kristenen over de blijvende geldigheid van het Oude Testament moeten denken, kunnen wij, gelijk wij gezien hebben, uit de Bergrede niet te weten komen. In weerwil van alle uitlegging, kan ten huidigen dage nog niemand zeggen, wat de eerste zaligspreking beteekent. Arm in geest te zijn is of geheel onverstaanbaar of gelijk staande met dom. Wie durft met domme menschen het koninkrijk der Hemelen bevolken? Zalig die treuren, zij zullen getroost worden, is ook een gezegde, waarvan men liever toegeeft dat men het niet begrijpt, dan dat men voor zijn schijnbaar eenig mogelijken zin iemand verantwoordelijk zou willen stellen, die in ernst weet wat hij belooft. Slechts dan kan iemand de vervolgden

om zijnentwil gelukkig prijzen, wanneer hij door zulk een bovenmenschelijk zelfgevoel gedragen wordt, als wij alleen bij dwepers plegen waar te nemen. Een gelijk zelfgevoel wordt gevorderd om iemand te doen beweren, dat als eenige visschers, die hem volgen, uit de wereld worden weggenomen, deze van haar zout en haar licht beroofd is, terwijl zij toch met betrekking tot het kristendom aan Paulus volkomen genoeg had gehad. De gewoonte mag ons namelijk niet afstompen ten aanzien van de eigenlijke strekking van soortgelijke woorden. Daar wij nu den leeraar der Bergrede niet gaarne van overschatting van zichzelven beschuldigen, zegt men liever dat zulke uitspraken aan duidelijkheid te wenschen overig laten. Even duister blijft de voorwaarde voor de intrede in het hemelsch koningrijk: de gerechtigheid moet overvloedig zijn, meer dan die der schriftgeleerden. Ook hunne gerechtigheid was dus overvloedig. Indien de gerechtigheid, welke die intrede verschaft, geheel anders moest zijn, van een geheel ander beginsel moest uitgaan, zou het woord wel zoo helder wezen. Wel lees ik later, dat wanneer ik alleen lief heb en groet, die mij liefhebben en groeten, ik niets ‘boven anderen’, niets overvloedigs doe (V, 47), maar hier is èn van geen gerechtigheid van anderen èn van geen schriftgeleerden sprake; dat gezegde brengt ons dus niet verder. Onverklaarbaar blijft voorts, waarom ‘gij dwaas!’ en niet reeds ‘gij leêghoofd!’. of hoe Raka dan ook vertaald moet worden, iemand aan het helsche vuur blootstelt. - Waarom ik in het geheel geen proces moet aanvangen, omdat ik het ‘misschien’ verliezen en ‘in de gevangeni' terecht komen kan, is voor het minst niet zonneklaar, evenmin als waarom ik, wanneer wij ons eens niet op juridiek terrein, maar op dat van persoonlijke betrekkingen bewegen, mijne vrouw mag verlaten zoodra zij mij ontrouw is geworden. Dat de eed ongerijmd is, begrijp ik, maar minder dat uit den booze moet zijn al wat het ja en neen te boven gaat. Het treffende van zonneschijn en regen, over boozen en goeden uitgestort, wordt wel eenigszins verzwakt door

de omstandigheid, dat de verwoestende natuurkrachten de goeden evenmin sparen als de boozen. Dat er onder de tijdgenooten van Jezus zouden geweest zijn, die bij het doen van aalmoezen voor zich lieten trompetten in de synagogen en op de straten, wordt bij mijn weten ons nergens meegedeeld; het bericht dienaangaande in de Bergrede maakt uit dien hoofde voorloopig den indruk van een charge, die een oogenblikkelijke werking, geene duurzame vrucht hebben kon. Wanneer iemand voor soberheid in het bidden ijvert, verwacht men niet, dat hij in een kort gebed driemaal hetzelfde zegt. ‘Uw naam worde geheiligd’ drukt een denkbeeld uit, waaraan men geen tweede en derde toevoegt, door er op te laten volgen: ‘uw koningrijk kome! uw wil geschiede enz.’ Veel blijft in dit korte gebed, dat men het allervolmaaktste beeft genoemd en waarop de kunst der uitleggers zich reeds zoovele eeuwen heeft geoefend, in het duister. Het grieksche adjektief, dat wij door ‘dagelijksch’ hebben vertaald, kan op geene bevredigende wijze verklaard worden; het komt alleen Matth. VI, 11 = Lukas XI, 3 voor en moet beteekenen òf het brood dat tot sabstantie behoort òf het brood tot op morgen. Het eerste heeft geen zin; het tweede doet vragen: waarom juist tot op morgen? en bevreemdt dubbel wanneer wij denken aan hetgeen straks volgt: ‘zijt dan niet bezorgd tegen den morgen.’ Hoe kan de mensch een parallel trekken tusschen schulden, die hij kwijtgescholden heeft en zijne schulden tegenover God? Hoe onderstellen, dat God hem in verzoeking zou kunnen leiden? Over dit een en ander zou men ophelderingen verlangen, evenzeer als over die bij Mattheus (niet bij L.) zoo raadselachtige uitspraak: ‘Waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn.’ Men zou geneigd zijn, de spreuk juist om te keeren, want, indien mijn hart niet in den hemel is, hoe zal ik er dan toe komen om daar schatten te vergaderen? Niet minder zwarigheid baart de dubbele motiveering van het niet bezorgd zijn. Eerst heet het: zorg niet voor voedsel en kleeding, want God zorgt er voor; dan (V, 34) zorg niet tegen morgen, want

aan de zorgen van heden hebt gij waarlijk genoeg. Maar indien ik ook voor heden bouw op het voorbeeld van de leliën en de vogelen des hemels, dan heeft geen enkele dag ‘zijn eigen kwaad.’

Verwonderlijk is die vermaning tegen het zich opwerpen als beoordeelaar van anderen, in den mond van iemand, die met zooveel zelfvertrouwen verzekert, dat ‘de heidenen’ niets buitengewoons doen, slecht bidden, en alleen aardsche behoeften kennen; dat er menschen zijn, die aalmoezen geven, bidden en vasten, alleen ‘opdat zij van de menschen gezien worden’; in den mond van iemand, die ons straks het onderkennen van valsche profeten als de eenvoudigste zaak ter wereld zal voorstellen! Wat kan er dan wel met dat onvoorwaardelijk veroordeelen van het oordeelen bedoeld zijn? En evenzoo zouden wij willen vragen, naar welken maatstaf men de deugdelijkheid van de vruchten heeft te schatten, die men bij profeten meent op te merken? Eindelijk, of het raadsel dezer wereld een schrede nader wordt gebracht tot zijn bevredigende oplossing, wanneer men aankondigt, dat alle valsche profeten in het vuur zullen worden geworpen?

Maar genoeg reeds om te doen uitkomen, dat de voortreffelijkheid der Bergrede niet in hare doorgaande duidelijkheid kan worden gezocht.

Zij ligt mijns inziens evenmin in hare praktische bruikbaarheid. Er is een uitgebreide gemeente van Jezus op aarde; eene gemeente, die een wen lang alles naar eigen goedvinden heeft kunnen inrichten, maar wij vinden niet dat men ooit of ergens, waar men zich niet aan de samenleving onttrok, de Bergrede tot wetboek verheven heeft; waaruit men wel mag afleiden, dat men haar niet bruikbaar achtte. Het ideaal van de Zaligsprekingen, het kristendom van achttien eeuwen heeft het tot een droombeeld gemaakt. Een dom mensch, een eenvoudige ziel te zijn, beschouwt niemand als begeerlijk en de meerderheid met recht als gevaarlijk. In vervolging verheugt men zich zoo weinig, dat ieder klaagt over miskenning.

Men is zoo vrij geweest om van de minste en van de grootste geboden zoovelen te ontbinden, als de tijdsomstandigheden vorderden. Of men meer doet dan de schriftgeleerden, beangstigt geen kristelijk geweten. Het vermijden van alle processen wordt zelfs niet aan de kerk ten plicht gesteld. Aan Jezus ongehoorzaam, laat men echtscheiding of wedervergelding toe uit gehoorzaamheid aan het burgerlijk Wetboek of het code pénal, doet men eeden uit gehoorzaamheid jegens den Staat, en van hem die, zonder behoorlijk onderpand te stellen van ons leenen wil, keert men zich af uit gehoorzaamheid aan de oekonomie. Lange gebeden en veelheid van woorden zijn het onderscheidend kenmerk van kristelijke samenkomsten geworden. Het vergaderen van schatten op de aarde houdt ook de rechtgeloovige voor volmaakt geoorloofd en bedelorden beschouwt hij met een glimlach van medelijden of minachting. Onze winkels en onze industrie beletten ons allerwege, waar beschaafde kristenen wonen, de leliën te zien wassen. Op het ‘oor deelt niet’ heeft de kerk geantwoord met de inkwisitie, antwoordt zij nog dagelijks met verkettering. Profeten naar hunne vruchten te beoordeelen, is geheel ongebruikelijk; men heeft daarvoor een maatstaf in hunne getrouwheid aan de overlevering van het een of ander kerkgenootschap. Vraagt men wat er in de praktijk van de kristelijke gemeente van de Bergrede is overgebleven, het is luttel weing. Men eerbiedigt misschien nog één denkbeeld: vergevensgezindheid - binnen eenige grenzen, vooral tegen den tijd van het Avondmaal. Ofschoon nu een wetgever niet aansprakelijk kan gesteld worden voor de nalatigheid waarmee aan zijne bepalingen de hand wordt gehouden, zoo kan een zedeleeraar toch moeilijk om zijn praktisch doorzicht geprezen worden, wanneer hij het niet doen van zijne woorden met eeuwige straffen bedreigt, en inmiddels die woorden zoo kiest, dat geen geordende maatschappij er aan denken kan, ze in toepassing te brengen.

Ligt de voortreffelijkheid van de Bergrede dan misschien juist in de verhevenheid harer moraal, waar de zwakke mensch

niet bij kan? Ik geloof integendeel, dat de besten in ons midden naar een zedelijk beginsel verlangen, dat hooger staat dan dat der Bergrede, daar dit vaak niet hooger staat dan dat van het Oude Testament: het goede doen, het kwade laten met het oog op loon en straf. Aan de woorden der Bergrede moet men geweld plegen om er dit beginsel niet in te vinden. De zaligheid van een toestand wordt niet in het zedelijk gehalte van dien toestand zelven gezocht, maar in de toekomst die hij het recht geeft te verwachten. Wanneer die toekomst of ook slechts het vaste geloof aan die toekomst verviel, zou de drangreden van menig voorschrift insgelijks vervallen. Ik zeg niet van elk voorschrift. Er zijn uitspraken in de Bergrede, die de verhevenste godsdienstige moraal ademen. Maar daarnaast staan andere uitspraken, die met een geheel onbaatzuchtige zedeleer moeilijk te rijmen zijn. Het lijden om der gerechtigheid wil heeft men met vreugde te dragen, omdat het loon groot is in de hemelen. Haastelijk moet men zich met de wederpartij verzoenen, opdat zij ons misschien niet aan den rechter overlevere; elke aanleiding tot zondigen vermijden om niet in de hel te worden geworpen. Het in stilte weldoen-wordt aangedrongen met de belofte, dat de hemelsche Vader het vergelden zal. Evenzeer is het de vrees voor wedervergelding, die ons van het oordeelen moet afhouden. De wet en de profeten worden samengevat in het bevel den menschen alles te doen wat wij zouden wenschen dat zij ons deden, gedachtig aan den regel, dat wij zullen gemeten worden met de maat, waarmede wij meten. Het geheel der Bergrede wordt besloten met een vergelijking, die het gehoorzamen aan Jezus' woorden tot een daad van de hoogste voorzichtigheid herleidt, en laat bij de toehoorders een indruk na, die hen in de eerste plaats het gezag doet bewonderen, waarmee Jezus gesproken had.

Van niet minder aanbelang is het, na te gaan, in hoever de Bergrede door oorspronkelijkheid uitmunt. Wij zullen daartoe zoowel op het Oude Testament als op het onderwijs van

(in den ruimsten zin) Jezus' tijd en landgenooten hebben te letten [1]. De volgende tabel geeft een overzicht van hetgeen hier in aanmerking komt, voor zoover wij het bijéen hadden te brengen.

Oude Testament en andere joodsche Geschriften.	Bergrede (naar Mattheus en naar Lukas).
Deut. XXVIII, 3. 4. 5. 6. Gezegend zult gij zijn in de stad: gezegend de vrucht uws schoots... gezegend uw korf... gezegend in uw ingaan, gezegend in uw uitgaan (het laatste voor één gerekend, juist vier maal); vss. 16, 17, 18, 19: Vervloekt in de stad... vervloekt uw korf... vervloekt de vrucht uws schoots... vervloekt in uw ingaan en vervloekt in uw uitgaan (het laatste voor één gerekend, evenzeerjuist vier maal). In een der scholen van Rabbijnen werd opgemerkt dat het boek der Psalmen juist 20 zaligsprekingen, het boek van Jesaja juist 20 maal ‘Wee n’ heeft.	Lukas VI, 20-22: Zalig gij armen... zalig, gij die hongert... zalig gij die weent... zalig, wanneer zij u haten enz. (juist viermaal); vss. 24-26: Wee u, gij rijken... Wee u, die verzadigd zijt... Wee u, die nu lacht... Wee u, wanneer al de menschen enz. (evenzeer juist vier maal. Bij Deuter. en bij Lukas dezelfde tegenstelling tusschen wel en wee).
Jesaja LXVI, 2: Opden arme zal ik zien, spreekt de Heer. Spreuken XXVIII, 6: De arme, wandelende in zijn oprechtheid, is beter dan die verkeerd is van wegen, al is hij rijk. De rijken worden in een ongunstig daglicht gesteld in Wijsheid van Jezus b. Sirach, XIII, 2, 4, 17, 20-22.	Lukas VI, 20 = Matth. V, 3 Zalig de armen. Lukas VI, 24 Wee u, gij rijken.

1) Mijne aanhalingen uit die joodsche geschriften, die niet in het Oude Testament, in de Oud-Testamentische apokriefen of bij Philo Judaeus voorkomen, heb ik uit de tweede hand.

Talmud: Rabbi Gamaliël wil zijne aandacht geen oogenblik afwenden van het ‘koningrijk der hemelen.’	Matth. V, 3[b]: Hunner het koningrijk der Hemelen.
Jesaja LXVI, 2: Ik zal zien op den verslagene van geest. Prediker VII, 3,4: Het treuren is beter dan het lachen. Tob. XIII, 14[a]: Zalig, zoovelen hebben getreurd over uwe kastijdingen.	Matth. V, 4[a]: Zalig die treuren; Lukas VI, 25: Wee u, die nu lacht.
Jesaja XL, 1: Troost, troost mijn volk! zal ulieder God zeggen. Tobit XIII, 14_b: want zij zullen zich in eeuwigheid verheugen.	Matth. V, 4[b]: want zij zullen vertroost worden.
Ps. XXXVII, 11: De zachtmoedigen zullen de aarde erfelijk bezitten. Spreuken II, 21, 22: de vromen zullen de aarde bewonen... maar de goddeloozen zullen van de aarde uitgeroeid worden. Daniël VII, 27: Het rijk... zal gegeven worden aan het volk der heiligen.	Matth. V, 5: Zalig de zachtmoedigen, want zij zullen het aardrijk beërven.
Amos VIII, 11: Ik zal zenden... niet een honger naar brood noch dorst naar water, maar om te hooren de woorden des Heeren.	Matth. V, 6[a]: Zalig, die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid.
Ps. XXXVII, 19: De oprechten zullen in de dagen des hongers verzadigd worden. Spr. X, 3: De Heer laat de ziel des rechtvaardigen niet hongeren.	Matth. V, 6[b]: Zij zullen verzadigd worden.

Exodus XXXIV, 6: Mozes riep: Heere God, barmhartig en genadig, langmoedig enz.	Matth. V, 7: Zalig de barmhartigen.
Ps. LXXXIII, 1: God is goed dengenen die rein van harte zijn; LI, 12: Schep mij een rein hart!	Matth. V, 8_a: Zalig de reinen van harte.
1 Koningen X, 8; 2 Kon. XXV, 19: ''s Konings aangezicht zien' voor: altijd in zijne onmiddellijke nabijheid zijn.	Matth. V, 8^b: Zij zullen God zien.
Talmud: Belofte van tijdelijke en eeuwige belooning aan hen, die vrede maken. Spreuken XII, 20: die vrede aanraden, hebben blijdschap.	Matth. V, 9^a: Zalig die vrede maken.
Jezus b. Sirach IV, 10: Wees den wezen als een vader,... en gij zult als een zoon des Allerhoogsten zijn.	Matth. V, 9^b: Zij zullen zonen van God genaamd worden.
2 Makkabeën VI, 30: Eleazar lijdende 'om (des Heeren) vreeze wil'; VII, 20: de moeder der zeven zonen 'kloekmoedig verdragende, dat hare zeven zonen op den tijd van één dag zijn omgebracht om (uit kracht van) hare hoop op den Heer'; vs. 22, 23: 'zeggende tot hen:... de Schepper der wereld zal u den geest en het leven weder geven met barmhartigheid, gelijk gij nu uzelven niet acht om zijner wetten wil;' XII, 45: 'Daarbeneven, dat (Judas, de Makkabeër) aanmerkte, dat degenen die godzalig ontslapen zijn (naar het verband: gevallen in den strijd voor de wet) het heerlijkst genadeloon wacht;' vs. 44: 'bij verwachtte, dat degenen, die gevallen waren, weder zouden opstaan'; XIV, 46: Razis als martelaar stervende 'trok zijne ingewanden uit... en aanroepende den Heer des levens en des geestes, dat die ze hem wedergaf, is hij op deze wijze gestorven.'	Matth. V, 10-12: Zalig de vervolgden om der gerechtig. heid wil enz... uw loon is groot in de hemelen.

Philo Judaeus verklaart, in zijne verhandeling over hen die offeren, het bij den joodschen eeredienst gebruikelijke zout en licht van uitnemende menschen. Job VI, 6 wordt het zoutelooze (in den grondtekst) met het meest onlijdelijke gelijkgesteld. Rabbijnen in den Tempel worden in den Talmud het licht der wereld genoemd.	Matth. V, 13. - 16; vergel. Markus IX, 50: Gij zijt het zout... gij zijt het licht.
Talmud: Beschouwingen over het schijnbaar verloren gaan van de letter *i* in den naam van Saraï, die, ook volgens Philo, in den naam van Josua zal terecht gekomen zijn, en bedreigingen tegen hen, die door weglating van hetgeen Matth. V, 18 met ‘tittel’ wordt aangeduid, letters in den tekst van het Oude Testament veranderen.	Matth. V, 18: Geen iota (letter i) of tittel van de wet zal voorbijgaan.

Talmud: alles heeft een einde, zelfs hemel en aarde; één ding niet, dat is de wet. In zijn verhandeling over de Rechtvaardigheid heeft Philo Judaeus redenen uiteengezet, die de wet onveranderlijk moeten maken.	Matth. V, 18: tot dat de hemel en de aarde voorbijgaan.
De Talmud scherpt in het acht geven op de lichtste gelijk op de zwaarste geboden.	Matth. V, 19: Zoo wie een van deze minste geboden enz.
'Maar ik zeg' is een gewone vorm bij joodsche wetgeleerden bij het uitmaken van een kwestie.	Matth. V, 22[a]: Maar ik zeg u.
Philo, over de tien geboden, strekt het gebod: gij zult niet doodslaan ook tot beleedigen uit. In zijne verhandeling over bijzondere wetten stelt hij het voornemen van iemand te dooden met doodslag gelijk. 'Al is hij geen moordenaar met de hand, hij is het met de ziel.' Talmud: 'die zijn broeder een slaaf noemt zal uitgebannen worden; die hem bastaard noemt, zal met veertig slagen geslagen worden; indien hij hem slecht noemt zal hij zijn leven (van ellende en nooddruft) deelen'. Boek Zohar: Die zijn broeder vloekt wordt gevoerd in de gehenna. Targum van Jonathan bij Genesis III, 24: 'Hij heeft gehimnom bereid voor de boozen.'	Matth. V, 22[b]: Zoo wie op zijn broeder enz.... zal strafbaar zijn door de gehenna van het vuur.

Jesaja I, 13 volgg.: Brengt niet meer vergeefs offer... uwe handen zijn vol bloed... laat af van kwaad te doen enz. Talmud: Wie een offer brengt zonder het onrechtvaardig geroofde te hebben teruggegeven, brengt geen offer.	Matth. V, 23, 24: Zoo gij dan uwe gaven brengen enz.
Talmud: Wie op straat komt, beschouwe zich reeds als een den gerechtsdienaar overgeleverd man; hetgeen een glosse met het oog op de tegenwoordigheid der heidenen verklaart: Jezus b. Sirach VIII, 1: Strijdt niet met een machtige, opdat gij niet in zijne handen valt.	Matth. V: 25-26: Wees haastelijk welgezind jegens uwe wederpartij, zoolang gij nog met hem enz.
Talmud: Waarschuwing tegen het met opzet zien zelfs naar den vinger eener vrouw, en gelijkstelling hiervan met groote onkuischheid.	Matth. V, 27, 28: Geen overspel doen.
Talmud: De hand moet afgehouwen worden, die is, waar zij niet zijn moet Het is beter, dat zijn buik opengesneden worde dan dat hij afdale in den poel des verderfs.	Matth. V, 29-31: Houw de rechterhand af enz... Het is u nut, dat een uwer leden verga.

Deuteronom. XXI, 1 laat scheiding toe ‘wanneer de man iets schandelijks aan de vrouw gevonden heeft,’ wat velen van bewijzen van vroeger gepleegde onkuischheid verklaren. Maleachi II, 15, 16: ‘Dat niemand trouwlooslijk handele tegen de huisvrouw zijner jeugd. Want de Heer, de God Israëls zegt, dat hij het verlaten haat.’ Gen. II, 24: Man en vrouw zullen tot één vleesch zijn. Talmud: Het verlaten van zijn echtgenoot is leelijk; alles kan men vervangen, maar niet de vrouw zijner jeugd. Ben Sira zegt: ‘Knaag, knaag aan het been, dat u is toegevallen.’

Matth. V, 31-32: Scheiding toegelaten wegens overspel.

Prediker IX, 2: Eenerlei wedervaart dien die zweert, gelijk dien, die den eed vreest (Er waren er dus, die dit laatste deden). Jeremia II, 5: of zij al zeggen: de Heer leeft, zoo zweren zij toch valschelijk. Hosea IV, 15: zweert niet: de Heer leeft. Jezus b. Sirach XXIII, 8, 9, 10: Gewen uwen mond niet aan den eed en maak hem niet gewoon aan het noemen van den heilige... alzoo is hij niet rein van zonden, die altijd zweert.

Matth. V, 34: Zweert ganschelijk niet.

Spreuken XXIV, 29: Zegt niet: gelijk hij mij gedaan heeft, zoo zal ik hem doen; ik zaleen ieder vergelden naar zijn werk. Klaagliederen III, 30[a]: Hij geve zijne wang dien, die hem slaat.	Matth. V, 39: Zoo wie u op de rechterwang slaat.
Deuteronomium XV, 7, 8: Gij zult uwe hand niet toesluiten voor uwen broeder die arm is; maar gij zult hem uwe hand mildelijk opendoen en zult hem rijkelijk leenen, genoeg voor zijn gebrek, dat hem ontbreekt. Jezus b. Sirach IV, 4 vlgg.: Weigert den smeekeling niet die in nood is en keer uw aangezicht niet af an den arme. Van den behoeftige keer uwe oogen niet af. Neig uw oor tot den arme.	Matth. V, 42: Geef dengene die van u bidt, en keer u niet af van dengene die van u leenen wil.
Deuteronomium X, 18, 19: Want de Heer uw God is een God der goden... die den vreemdeling liefheeft... Daarom zult gijlieden den vreemdeling liefhebben. Job XXXI, 29: Zoo ik verblijd ben geweest in de verdrukking mijns haters. Spreuken XXIV, 17: Verblijdt u niet als uw vijand valt; XXV, 21: Indien degeen die u haat hongert, geef hem brood te eten; en zoo hij dorstig is, geef hem water te drinken. Jezus b. Sirach XXVIII, 2: Vergeeft uwen naaste het onrecht; VIII, 7: Verblijdt u niet over een doode (hetgeen natuurlijk alleen zin heeft ten aanzien van iemand die een vijand was).	Matth. V, 44: Hebt uwe vijanden lief enz.

Jezus b. Sirach IV, 10: Weest den weezen als een vader... en gij zult zijn als een zoon des Allerhoogsten.	Matth. V, 45: Opdat gij moogt kinderen zijn uws vaders die in de hemelen is.
Leviticus XI, 44: Daarom zult gij heilig zijn gelijk ik heilig ben. Deut. XVIII, 13 (naar de overzetting der LXX): volmaakt zult gij zijn voor den Heer uwen God.	Matth. V, 48: Weest dan gijlieden volmaakt gelijk uw Vader enz.
Tobit XII, 8: Goed is het gebed met vasten en aalmoezen. Talmud: Rabbi Jannai zag iemand openlijk een arme een aalmoes geven; hij zeide tot hem: het ware beter niet gegeven te hebben dan zoo te geven (met toespeling op Pred. XII, 14). Spr. XXI, 14: Een gift in het verborgene houdt den toorn onder (naar talmudische uitlegging).	Matth. VI, 1 vlgg.: Aalmoezen en gebeden in het verborgene gelijk het vasten, samengevat onder het doen van gerechtigheid in vs. 1 (naar de beste handschriften).
Daniël II, 22: Hij weet wat in het duister is, want het licht woont bij hem. Het apokriefe hfdst. XIII, 42: Doch Susanna riep uit: eeuwige God, die het verborgene ziet.	Matth. VI, 4: Uw Vader die in het verborgene ziet.
Talmud: Rabbi Akiba lacht bij het lichaamslijden van Rabbi Eliëzer, omdat het nu blijkbaar is, dat zijn loon hem nog wacht.	Matth. VI, 5: Zij hebben hun loon weg.

Prediker V, 1: Uw hart haaste niet een woord voort te brengen voor Gods aangezicht... laat uwe woorden weinig zijn (naar talmudische uitlegging). Spreuken X, 19: In de veelheid der woorden ontbreekt de overtreding niet. Jesaja 1, 15: Wanneer gij het gebed vermenigvuldigt, hoor ik niet.	Matth. VI, 7: Als gij bidt, zoo gebruik geen ijdel verhaal van woorden.
Jesaja LXIII, 15, 16: Zie van den hemel af... Gij zijt toch onze Vader. Talmud, herhaalde malen: onze Vader die in de hemelen zijt.	Matth. VI, 9[a]: Onze Vader, die in de hemelen zijt.
Jesaja XXIX, 23: Zij zullen mijnen naam heiligen. Ezech. XXXVI, 23: Ik zal mijnen grooten naam heiligen.	Matth. VI, 9[b]: Uw naam worde geheiligd.
Obadja vs. 21: Het koningrijk zal des Heeren zijn. In de joodsche scholen gold het als axioma, dat een gebed geen gebed was, wanneer het koningrijk Gods er niet in werd vermeld.	Matth. VI, 10[a]: Uw koningrijk kome.
Talmud: Rabbi Eliëzer vermeldt als het korte gebed: Volbreng uw wil in den hemel. Ps. CIII, 21: Gij, zijne dienaren, die zijnen wil doet.	Matth. V, 10[b]: Uw wil geschiede gelijk in den hemel.
Ps., XXV, 18: Vergeef al mijne zonden (de vertaling der LXX heeft hier hetzelfde woord waarmee het evangelie vergeven aanduidt.) Jesus b. Sirach XXVIII, 2: Vergeeft uwen naaste het onrecht, dan worden ook op uw gebed uwe zonden uitgewischt.	Lukas XI, 4: Vergeef ons onze zonden. Matth. VI, 14: Want indien gij den menschen hunne misdaden vergeeft, zoo zal uw hemelsche Vader ook u vergeven.

Jesus b. Sirach XXXIII, 1: Hem die den Heer vreest, zal geen kwaad ontmoeten, maar hij zal hem in verzoeking ook weer daaruit verlossen.

Matth. VI, 13: Leid ons niet in verzoeking, maar verlos ons van den booze.

Jesus b. Sirach XXXV, 9 vlgg.: Toon bij alle gave een vroolijk gelaat... want de Heer is het, die vergeldt, en hij zal het zevenvoudig vergelden.

Matth. VI, 16 vlog.: Wanneer gij vast, toont geen droevig gezicht... zalf uw hoofd: uw Vader, die in het verborgen ziet, zal het u vergelden.

Spreuken X, 2: Schatten nutten den goddeloozen niet, maar het aalmoezen geven redt van den dood. (De Statenoverzetting heeft gerechtigheid; dit woord treedt vaak in de plaats voor milddadigheid, geven van aalmoezen: Matth. VI, 1 wisselen in de handschriften de beide woorden af; misschien beteekent ook Matth. V, 20 gerechtigheid zooveel als milddadigheid); Jesus b. Sirach III, 28, 29: Weldadigheid delgt zonden uit; vss. 31, 32: Wie weldaden vergeldt, gedenkt aan hetgeen kan komen; XXIX, 10 vlgg.: Verlies uw geld ter willevan een broeder en vriend... leg uwe schatten (naar de gebo den des Allerhoogsten) in uwe schatkamer voor aalmoezen weg, dan redden zij uit allen nood; XL, 16: Barmhartigheid blijft in eeuwigheid. Tobit IV, 8, 9: Geeft naar vermogen... want gij legt uzelven een goeden schat op tegen den dag van nood. dag van nood.

Lukas XII, 33 vlg. (= Matth. VI, 19 vlog.): Geeft aalmoes. Maakt u... een schat in de hemelen.

Talmud: Rabbi Eliëzer zeide: wie nog een klein brood in zijn korf heeft en zegt: wat zal ik morgen eten, hij is een van de kleingeloovigen. Onder de spreuken van Ben Sirae vindt men deze: Bekommer u niet over den dag van morgen;... misschien komt de dag van morgen niet, en dan zoudt ge u bekommerd hebben over een tijd die u niet meer aangaat. Spreuken XXIII, 4: Vermoei u niet om rijk te worden. Jezus b. Sirach XI, 3 vlgg.: De bij is onaanzienlijk onder de vogelen en toch brengt zij het zoetste aller dingen voort. Roemt in uwe kleedij..... Kind, overlaad u niet met, veelsoortigen arbeid; want gij blijft niet ongestraft, zoo gij velerlei om handen hebt.... Menigeen is er die moeite doet en arbeidt en zich haast en heeft toch des te meer gebrek. Menigeen is er.... die hulp behoeft en de oogen des Heeren zijn op hem ten goede; XXXI, 1, 5: Bezorgdheid om schatten verdrijft den slaap.... Wie goud lief heeft, zal niet gerechtvaardigd worden.

Matth. VI, 31 vlgg.: Daarom zijt niet bezorgd, zeggende: wat zullen wij eten enz.... Zal hij u niet veel meer kleeden, gij kleingeloovigen?

Boek der Wijsheid I, 1: zoek den Heer in eenvoudigheid des harten.	Matth. VI, 22: Indien dan uw oog eenvoudig is enz.
Spreuken XXVIII, 28: Een slecht man oordeelt lichtvaardig (naar de vertaling der LXX). Prediker III, 16: Verder heb ik ook gezien onder de zon ter plaatse des gerichts, aldaar was goddeloosheid.... Ik zeide in mijn hart: God zal den rechtvaardige en den goddelooze oordeelen (de mogelijkheid van een rechtvaardig oordeel te vellen wordt hier alleen ten aanzien van God aangenomen).	Matth. VII, 1: Oordeelt, niet, opdat gij niet geoordeeld wordt.
Talmud: Want met welke maat gij meet enz.	Matth. VII, 2: Want met welke maat gij meet enz.
Talmud: Het beeld van splinter en balk voor kleine en groote zonden.	Matth. VII, 3-5: Wat ziet gij den splinter enz.
Spreuken IX, 8: Bestraf den spotter niet, opdat hij u niet hate; XXIII, 9: Spreek niet voor het oor van een zot, want hij zou het verstand uwer woorden verachten.	Matth. VII, 6: Geeft het heilige den honden niet enz.

Psalm LXXXI, 11: Ik ben de Heer uw God.... doe uwen mond wijd open, en ik zal hem vervullen. Jeremia XXIX, 12 vlgg.: Dan zult gij.... tot mij bidden, en ik zal naar u hooren; en gij zult mij zoeken en vinden, en ik zal van ulieden gevonden worden. Ps. CXVIII, 19: Doet mij de poorten der gerechtigheid open.	Matth. VII, 7-11: Bidt en u zal gegeven worden enz. Klopt en u zal worden open gedaan.
Tobit IV, 15: Wat gij (voor u zelven) haat, doe dat een ander niet.	Matth. VII, 12: Alle dingen dan die gij wilt enz.
Psalm CXVIII, 20: Dit is de poort des Heeren, door welke de rechtvaardigen zullen ingaan. Deuteronomium V, 32; Spreuken IV, 27; Jesaja XXX, 21: Vermaningen om noch ter linker. noch ter rechterhand af te wijken.	Matth. VII, 13: Gaat in door de enge poort.
Deuteronomium XIII, 1-4: Waarschuwing tegen valsche profeten.	Matth. VII, 15: Waarschuwing tegen valsche profeten.
Jezus b. Sirach XXVII, 6: aan de vruchten des booms kent men den akker en aan 's menschen woord de overlegging van zijn hart.	Luk. VI, 44, 45 (= Matth. VII, 16-20): Iedere boom wordt uit zijne vrucht gekend; uit den overvloed des harten spreekt de mond.
Talmud: Rabbi Eliëzer ben Azariae zeide: elk wiens kennis grooter is dan zijne werken, aan wat is hij gelijk? Aan een boom welks takken velen zijn, maar zijne wortelen zijn weinig. En de wind komt, en ontwortelt en werpt hem omver. Maar elk wiens werken zijne kennis overtreffen, aan wat is hij gelijk? Aan een boom welks takken weinigen en welks wortelen velen zijn. Al komen al de winden in de wereld, en blazen daartegen, zoo bewegen zij hem niet van zijn plaats.	Matth. VII, 24 vlgg. Een iegelijk dan, die deze mijne woorden hoort en ze doet enz.

Onze vergelijkende tabel heeft aangetoond, dat een Israëliet, in de letterkunde van zijn volk en den gedachtenkring van zijn tijl te huis, met eenigen goeden smaak en oordeel des onderscheids toegerust, zeer wel de Bergrede heeft kunnen opstellen; dat het mitsdien niet hare oorspronkelijkheid is, die ons dwingen kan, haar aan niemand anders toe te schrijven dan aan een leeraar, zoo eenig als Jezus ons in de evangeliën wordt voorgesteld. Wij beweren niet, dat de schrijver van de Bergrede de verschillende teksten, die met zijne eigene spreuken overeenkomen, heeft opgezocht en uitgeschreven, maar dat hij van zijn vroegste jeugd met de Wijsheid zijns volks doorvoed, uit die wijsheid datgene heeft teruggegeven (zachtmoedigheid, vreedzaamheid, lijdzaamheid, milddadigheid, hopen op een hemelsch koningrijk), wat hem toescheen door de tijdsomstandigheden, inzonderheid door de betrekking tot de Romeinen, gevorderd te worden. De overdrijving, de eenzijdigheid, het gebrek aan samenhang en oorspronkelijkheid in de Bergrede wordt het best verklaard, wanneer wij er een nieuwe proeve in zien van de betrekkelijk oude chokma-letterkunde der Hebreeuwen. De Bergrede kan men de Spreuken

van Jezus noemen in denzelfden zin en met hetzelfde recht als waarmede men zeker geschrift uit het Oude Testament de Spreuken van Salomo heeft genoemd. Er is niets, dat ons dwingt verder te gaan dan dit besluit.

Aanhangsel.

Bij wijze van aanhangsel tot deze paragraaf zij hier het vergelijken niet ongevallig van de Bergrede en wat de Bergrede onderstelt met het Nienwe Testament buiten de evangeliën. Hoe leerzanm deze vergelijking moet zijn, ligt voor de hand. Indien de Bergrede niet een verzameling is van spreuken, die men later op naam van Jezus heeft gesteld, maar een, zij het ook vrije, reproduktie van den inhoud zoowel als van den trant van Jezus' onderwijs, dan kan men verwachten, dat althans de bouwstoffen, uit welker vereeniging later de Bergrele is ontstaan, bekend waren aan de opstellers van de Nieuw-Testamentische geschriften, en dat men derhalve in die geschriften sporen van die bekendheid zal aantreffen. Heeft Jezus in de hoofdzaak geleerd wat de Bergrede vermeldt, dan kan dit onder de eerste kristenen verhorgen noch zonder invloed zijn gebleven. Is Jezus een leeraar geweest, de apostolische geschriften kunnen het niet ignoreeren.

Wij doorloopen het Nieuwe Testament en nauwlijks is met hfdst. VII, 27 van het eerste evangelie de Bergrede ten einde, die Bergrede, die de blijvende beteekenis van het oude Verbond hindhaafde, geen goed woord voor de heidenen over had, en dit bevel gaf: Geef het heilige den honden niet, of Matth. VIII, 11 verzekert Jezus: ‘ik zeg u, dat velen zullen komen van Oosten en Westen, en zullen met Abraham, en Isaäk, en Jakob aanzitten in het Koningrijk der hemelen; en de kinderen des Koningrijks zullen uitgeworpen worden in de buitenste duisternis: aldaar zal weening zijn en knarsing der tanden;’ een woord, dat het krachtigst universalisme predikt (verg Lukas XIII, 29). Onmiddellijk na de Bergrede, die van geen bekeering weet, leest men IX, 13: ‘want ik ben ge-

komen om.... zondaars te roepen tot bekeering (verg. Markus II, 17 en Lukas XV). Na het ‘zalig die treuren’ of: ‘zalig gij, die nu treurt’ bevreemdt IX, 15: ‘kunnen ook de bruiloftskinderen treuren, zoolang de bruidegom bij hen is (verg. Markus II, 19)’; na het ‘geen tittel of iota der wet zal voorbijgaan’ verwondert IX, 16 dat radikale: ‘ook zet niemand eenen lap ongevold laken op een oud kleed (verg. Markus II, 21).’ Het ‘geloof’ komt in de geheele Bergrede niet voor, maar reeds VIII, 13 en IX, 22: ‘u geschiede gelijk gij geloofd hebt en uw geloof heeft u behouden (verg. IX, 28).’ Hen die vrede maken had de Bergrede zalig geprezen: wat is het dan, dat Jezus X, 34 betuigt ‘gekomen te zijn niet om vrede te brengen naar het zwaard,’ of na de hongerigen gelukkig te hebben geroemd, zelf kont (XI, 19) ‘etende en drinkende,’ zoodat lastertongen hem een vraat en wijnzuiper kunnen noemen? Heeft Jezus in de Bergrede het juk der schriftgeleerden nog verzwaard, hoe kan hij dan XI, 30: zijn juk zacht en zijn last licht noemen? In de Bergrede wordt de leeraar veroordeeld, die het minste gebod ontbonden en de menschen alzoo geleerd zal hebben; maar Jezus schijnt XII, 1-8 zelf zulk een leeraar, waar hij zich boven den sabbat verheft (verg. Markus II, 28). Hij die op den top van een berg als Messias spreekt, is toch moeilijk te herkennen in den ‘Beminde des Heeren’ van XII, 19, die zijne stem niet zal verheffen op de straten. Kan ieder zich volgens de Bergrede van elk oordeelen onthouden en men tevens naar XII, 37 ‘uit zijne woorden gerechtvaardigd worden’; kan men de Mozaïsche wet handhaven in haar geheel, en XV, 11 staande houden, dat ‘’t geen ten monde ingaat den mensch niet ontreinigt (verg. Markus VII, 15)? De arme moeder der Makkabeën heeft anders daarover gedacht! Men zal moeten geven dengene die iets van ons bidt en ons zelfs niet mogen afkeeren van dengenen die van ons leeren wil, en hij die het ons beveelt zal zich van de kananeesche vrouw hebben afgekeerd op de wijze die XV, 21 vlgg. (verg. Markus VII, 24

vlgg.) beschreven wordt. Hij prijst het geluk van den honger en wordt XV, 32 met ontferming bewogen over de scharen, omdat zij niet hebben om te eten. Was het hem dan geen ernst met dat ‘zalig, gij die hongert!’ Heeft dezelfde mond aan zijne eerste discipelen het ontbinden van het minste gebod gelijk het oordeelen verboden en hun beloofd, XVI, 19: ‘ik zal u geven de sleutelen van het koningrijk.... en zoo wat gij ontbinden zult op de aarde zal in de hemelen ontbonden zijn?’ God zal ons, naar de Bergrede, niet vergeven tenzij wij den menschen hunne misdaden vergeven; rijm hiermede XVIII, 15 vlgg.: ‘Indien uw broeder tegen u zondigt,... bestraf hem tusschen u,... indien hij u niet hoort, neem een of twee getuigen,... indien hij hun geen gehoor geeft, zeg het aan de gemeente,... indien hij ook aan de gemeente geen gehoor geeft, zoo zij bij u als de heiden en de tollenaar.’ Het: bidt en gij zult ontvangen, doet niet verwachten dat, XVIII, 19, juist twee moeten samenstemmen in hun gebed om te zien gebeuren wat zij mochten begeeren. In de Bergrede vereenzelvigt Jezus het vervolgd worden om der gerechtigheid wil en het vervolgd worden om zijnentwil, terwijl hij XIX, 17 iemand vraagt: wat noemt gij mij goed? In de Bergrede beschikt hij over hemel en hel (der vervolgden is het koningrijk der Hemelen, - gaat weg van mij gij, die de ongerechtigheid werkt), maar XX, 23 staat het zitten aan zijn rechter- en linkerhand bij hem niet te geven (verg. Markus X, 40). Des morgens vroeg als hij wederkeerde naar de stad, hongerde hem (XXI, 18), die volgens de Bergrede het hongeren zalig vond, en doet hij een vijgeboom verdorren omdat deze boom geene vruchten biedt, die zijn honger kunnen stillen (verg. Markus XI, 12 vlgg.). De Bergrede opent het uitzicht op een loon, dat groot is in de hemelen, en Lukas XVII, 10 stelt hoop op belooning zelfs bij hen, die alles gedaan hebben wat zij schuldig waren, gelijk met een die de beesten zijns meesters heeft gehoed en 's avonds thuis komende verwacht, dat zijn meester tot hem

zal zeggen: kom bij en zit aan. Nadat de Bergrede de veelheid der woorden bij het bidden heeft afgekeurd, verwacht men niet, dat Lukas XVIII, 7 het dag en nacht roepen der uitverkorenen zal goedkeuren en aanmoedigen met de belofte van verhooring.

Bij het evangelie van Johannes behoeven wij niet stil te staan. Het is bekend, dat het onderwijs van Jezus in dit geschrift noch wat den inhoud noch wat den vorm betreft aan de Bergrede herinnert, hetgeen mede een bewijs is, dat in de kringen, waarin de schrijver van het vierde evangelie zich bewoog, geenerlei traditie omtrent Jezus' leerwijze in omloop was, die een geschrift onmogelijk maakte, waarin Jezus zoo geheel anders predikte dan de leeraar der Bergrede.

Dat de Handelingen der Apostelen geenerlei herinneringen aan Jezus' onderwijs en dus ook niet aan de Bergrede behelzen, mag niet onopgemerkt blijven [1)]. Hand. II, 22 roept Petrus aan de verzamelde menigte toe: Gij Israëlietische mannen! hoort deze woorden: ‘Jezus den Nazarener, eenen man, van God onder olie len betoond door krachten, en wonderen, en teekenen, die God door hein gedaan heeft in 't midden van u, gelijk gij ook zelven weet.’ Geen woord over Jezus' prediking. De ‘drie duizend zielen,’ die op éénen dag worden toegedaan, ‘waren (II, 42) volhardende in de leer der apostelen;’ waarom niet in die van Jezus? ‘Dat de Kristus lijden zou,’ wordt III, 18 gezegd door al de profeten te voren verkondigd te zijn en evenzeer heeft God door zijne heilige profeten gesproken (vs. 21) van de tijden der wederoprichting aller dingen. Ook hier geen beroep op Jezus' eigen voorspellingen. Het doel van Jezus' komst wordt in deze zeer algemeene termen aangegeven (III, 26): ‘God heeft Jezus tot u gezonden, opdat hij ulieden zegenen zou, drarin dat hij een iegelijk van u afkeerde van uwe boosheden.’ Waar de eerste

1) Misschien maakt I, 1 een uitzondering, maar men komt wegens vs. 3^{c} bijna tot het vermoeden, dat hier van Jezus' leeren *na* de opstanding sprake is, waar de synoptici juist zoo weinig van berichten.

apostelen vervolgd worden, geschiedt het naar IV, 2 ‘omdat zij in Jezus de opstanding uit de dooden verkondigden.’ De inhoud van hunne vroegste prediking wordt IV, 12 op deze wijze samengevat: ‘de zaligheid is in geen ander.’ Hun wordt vs. 18 verboden ‘te leeren in den naam van Jezus.’ De opstanding van Jezus is met het beroep op de profetiën schering en inslag hunner prediking (IV, 33, V, 30 vlgg.; XIII, 30 vlgg.; XVII, 3, 31; verg. XXIII, 6; XXIV, 15, 21; XXV, 19: XXVI, 6, 8, 23), als bewijs voor de dogmatische waarheid, dat hij de zoon Gods is (VIII, 37, IX, 20, 22; XVIII, 5, 28; XX, 21; XXVIII, 23). Ofschoon ook Petrus gehoord moest hebben van Jezus, dat men niet door iets te eten onrein kan worden, heeft hij niettemin (X, 10 vlgg.) een hemelsch visioen noodig om hem deze waarheid aan het verstand te brengen. Daarop gaat Petrus tot Cornelius en zegt (vs. 37 vlgg.): ‘gijlieden weet de zaak.... belangende Jezus van Nazareth, hoe God hem gezalfd heeft met den Heiligen Geest en met kracht; die het land doorgegaan is, goed doende, en genezende allen die van den duivel overweldigd waren.... en wij zijn getuigen van al hetgeen hij gedaan heeft.... en hij heeft ons geboden den volke te prediken en te betuigen, dat hij is degeen die van God verordend is tot een Rechter van levenden en dooden:’ weer geen woord over Jezus' leer. Het eten met de heidenen wordt Petrus hoogst euvel geduid door ‘de apostelen en de broeders die in Judea waren (XI, 1),’ waarloor ook zij zich onbekend betoonen met Matth. XV, 11. Het bericht XIII, 51 kan een toespeling zijn op Matth. X, 14, maar omgekeerd is het natuurlijk ook mogelijk, dat Matth. X, 14 uit Hand. XIII, 51 is ontstaan. Hetzelfde geldt van Hand. XIV, 17, vergeleken met Matth. V, 45. Petrus die uit de Bergrede weten moest, dat ook niet het minste gebod ontbonden mocht worden, vraagt (XV, 10) hun, die beweerden, dat de bekeerlingen uit de heidenen besneden moesten worden en zij de wet van Mozes moesten onderhouden (XV, 5): ‘Wat verzoekt gij God, om een juk op den hals der dis-

cipelen te leggen 't welk noch onze vaders noch wij hebben kunnen dragen?' En hij gelooft zelfs (vs. 11) 'door de genade van den Heere Jezus Kristus zalig te worden, op zulk een wijze als ook zij;' dat is: zonder besnijdenis of inachtneming der mozaïsche wet. Het eenige woord van Jezus dat in de Handelingen (XX, 35) aangehaald wordt: 'het is zaliger te geven dan te ontvangen,' vindt men in onze vier evangeliën niet terug. Paulus beschrijft (XXVI, 15, 16) zelf zijne roeping op deze wijze: En Jezus zeide:... 'Hiertoe ben ik u verschenen, om u te stellen tot een dienaar en getuigen der dingen, beide die gij gezien hebt en in welke ik u zal verschijnen,' waartoe Jezus' leven op aarde en dus ook zijn onderwijs natuurlijk niet kunnen behooren.

In de brieven, die de nieuwere kritiek aan Paulus laat, treft ons de afwezigheid van elke toespeling op Jezus' werkzaamheid als leeraar. Waar Paulus vermaningen geeft, welke met die van de Bergrede overeenkomen, als: zegent hen die u vervolgen; vergeldt niemand kwaad voor kwaad (Romeinen XII, 14; verg. 1 Kor. IV, 12;), beroept hij zich niet op eenige uitspraak van Jezus. Gehoorzaamheid aan woorden of geboden van Jezus wordt niet ingescherpt. Bij het 'wreekt u zelven niet' (Rom. XII, 19) haalt hij Deuteronomium XXXII, 35 aan; straks Spreuken XXV, 21 en 22. Bij het bevel, Rom. XIII, 7; 'geeft schatting dien gij schatting schuldig zijt,' wordt Lukas XX, 22 vlgg. niet vermeld. Dat de liefde de vervulling is der wet, wordt Rom. XIII, 10, evenzoo Galaten V, 14, als een oorspronkelijke gedachte uitgesproken, zonder eenige herinnering aan Matth. XXII, 39, 40. Bij de vraag: wat oordeelt gij uwen broeder? Rom. XIV, 10 wordt wel een beroep gedaan op Jesaja XLV, 23 maar niet op Matth. VII, 1. Het 'wees haastiglijk welgezind jegens uwe wederpartij van Matth. V, 25 is in 1 Kor. VI, 1 vlgg., waar van processen tusschen geloovigen gesproken wordt, niet te herkennen, evenmin als het volstrekte verbod van echtscheiding Matth. V, 32 in 1 Kor. VII, 15, waar verzet tegen scheiding, wanneer zij

door de ongeloovige wederhelft begeerd wordt, niet wordt aangeraden, noch in 1 Kor. VII,' 27: zijt gij aan een vrouw verbonden, zoekt geene ontbinding,' alsof het tegendeel denkbaar ware[1)]. Het eerste hoofdstuk van den brief aan de Galaten is van dien aard, dat wanneer er ten tijde van Paulus eenige traditie aangaande een onderwijs, een leer, van Jezus heeft bestaan, de echtheid van dien brief, die men in den regel zoo boven alle bedenking verheven acht, in de hoogste mate onwaarschijnlijk wordt. Was er een leer van Jezus, dan moest Paulus begeeren haar te kennen; dan kon hij haar onmogelijk anders leeren kennen, dan uit den mond van hen, die haar vernomen hadden. Paulus toont evenwel in het minst niet, die begeerte te koesteren; raadpleegt dan ook niemands herinneringen. Hij heeft het evangelie niet van een mensch ontvangen (I, 12), alsof hij, wanneer het evangelie voornamelijk een leer bevatte van Jezus, het op eenige andere wijze ontvangen kon. Tot het kristendom bekeerd, blijft hij drie jaren lang buiten Palestina, daarna slechts vijftien dagen te Jeruzalem en geniet ook daar niet den persoonlijken omgang van al de apostelen, alleen dien van Jakobus. Hij betuigt voor God (vs. 20), dat hij niet liegt; m.a.w. dat hij niets hoegenaamd heeft gedaan om op de hoogte te komen van Jezus' onderwijs of leven. Is dit een en ander denkbaar, wanneer de Jezus, tot wien hij zich bekeerde, destijds voor een leeraar werd gehouden? Die Jezus zal woorden hebben gesproken, waarvan hijzelf voorspelt, dat zij hemel en aarde zullen overleven, en zijn vurigsten apostel, die alles schade acht (Filipp. III, 8) 'om de uitnemendheid van de kennis van Kristus Jezus', zal het volmaakt onverschillig zijn wat die woorden waren! En is er iemand, wien dit treft? die

1) Zie onze inleiding bl. 21 vlgg., waar wij hebben aangetoond, dat Paulus zich over het huwelijk uitlaat op eene wijze, die geheele onbekendheid met het onderwijs van Jezus verraadt en naar een bijzondere openbaring, die dat onderwijs, zoo het had plaats gegrepen, reeds van te voren geheel overbodig had gemaakt.

Paulus beschuldigt van een geheel nieuwe leer te brengen? Integendeel: de gemeenten in Judea vernemen (vs. 23), dat hij het geloof predikte, ‘hetwelk hij eertijds verwoestte.’

De brief aan de Filippensen leidt ons tot dezelfde uitkomst. Waar Paulus (I, 29) vermeldt, dat aan de geloovigen te Filippi de genade gegeven is, voor Kristus te lijden, maakt hij geen gewag van de troostrijke beloften van Jezus aan hen, die om zijnentwil vervolgd zouden worden. Het ‘weest in geen ding bezorgd (IV, 6)’ is weer een geheel zelfstandig gebod. De schrijver is geenszins iemand, die aan geen leer hecht: ‘hetgeen gij ook geleerd hebt, doet dat,’ zegt bij IV, 9, maar van een leer van Jezus geen woord.

Bijzonder leerrijk is hier eindelijk de Brief van Jakobus, vooreerst om de nauwe betrekking die tusschen hem en Jezus zal hebben bestaan, maar vooral om de vele parallelen die de Brief oplevert met woorden, welke in de evangeliën Jezus in den mond worden gelegd, terwijl toch nergens een toespeling, een beroep op Jezus' onderwijs geschiedt.

JAKOBUS.	JEZUS.
Acht het voor groote vreugde wanneer gij in velerlei verzoekingen valt (I, 2).	Leid ons niet in verzoeking.
Dat iemand van God wijsheid begeere in geloof, niet twijfelende (vs. 5, 6); geenerlei toespeling.	Matth. VII, 8; XXI, 21.
Als hij beproefd zal geweest zijn, zal hij de kroon des levens ontvangen, welke de Heer beloofd heeft (I, 12); een spraakgebruik dat, waar toch een belofte des Heeren werd aangehaald, meer had kunnen overeenkomen met dat van Jezus,	Matth. XXIV, 13; Markus XIII, 13.

Niemand zegge: ik word van God verzocht (I, 13).	Leid ons niet in verzoeking; hetgeen onderstelt, dat God ons wel daarin kan leiden.
Zoo iemand een hoorder is des woords, en niet een dader enz, (I, 23); geenerlei toespeling.	Matth. VII, 26 vlgg.
Heeft God niet de armen uitverkoren (II, 5)? Geenerlei toespeling. Dat Jakobus hier van Gods belofte spreekt aan degenen die bem lief hebben, doet vermoeden, dat I, 12 (zie boven) het evenzeer God is, die belooft. Dubbel opmerkelijk derhalve, dat hier niets bekendheid met woorden van Jezus verraadt.	Matth. V, 3.
Indien gij de koninklijke wet volbrengt *naar de Schrift* (II, 8); geenerlei toespeling.	Matth. XXII, 39.
Een onbarmhartig oordeel zal gaan (vs. 13); geenerlei toespeling	Matth. VII, 1, 2.
De werken zijn de bezielende kracht van het geloof (vs. 26).	Matth. VII, 20 werken zijn vruchten.
Zijt niet vele meesters (III, 1a); geenerlei toespeling. NB. Het zwaarder oordeel der Meesters.	Matth. XXIII, 10. Het zwaarder oordeel van Israëls leidslieden: Markus XII, 40[b].
Kan een wijnstok vijgen voortbrengen (vs. 2); geenerlei toespeling.	Matth. VII, 16.
Gij begeert, en hebt niet enz. (IV, 2-3) schijnt een toespeling en zelfs een korrektie.	Matth. VII, 7. Maakte men misbruik van dit woord?

Hfd. IV, 6 aanhaling van Spreuken III, 34, waar ook die van Jezus' woord had knnen geschieden.	Matth. XI, 29.
Wie dan weet goed te doen en het niet doet enz. (vs. 17).	Lukas XII, 47.
Hoofdst. V, 1-3 tegen de rijken; geenerlei toespeling.	Lukas VI, 24 vlgg.
De landman verwacht de kostelijke vrucht, lankmoedlig enz. (vs. 7); geenerlei toespeling.	Lukas XIII, 6 vlgg.
Tegen het zweren (vs. 12); geen toespeling.	Matth. V, 34, 35; ‘noch bij Jeruzalem’ staat niet bij Jakobus, evenmin als men bij Jakobus de polemiek van Matth. XXIII, 16 vindt.

In meer dan éen opzicht is de vergelijking van den geheelen Brief belangrijk. 1° Voor ons hoofddoel: Wanneer twee leeraars zoovele onderwerpen gelijkelijk aanroeren; de een zich (I, 1) ‘den dienstknecht’ des anderen noemt, en hij zich dan nergens op het onderwijs beroept dat aau dien leeraar wordt toegeschreven, maar alles in eigen naam, als van eigen vinding, of met aanhaling van anderen voordraagt, ligt de onderstelling voor de hand, dat hij van dat onderwijs nooit heeft gehoord. 2° De brief van Jakobus verschilt niet soortelijk van de Bergrede. Hij is de Bergrede, *a*. in minder goeden stijl, *b*. misschien voor menschen, minder ingenomen met Jeruzalem (zie V, 12) en den tempel (zie het ontbreken van elken parallel voor Matth. V, 23, 24: toespeling op den eerdienst); *c*. met veel minder geaccentuëerde polemiek tegen de schriftgeleerden (zie III, I verg. met Markus XII, 40b); *d*. met de strekking om het paradoxale van sommige uitspraken der jongste Chokma-letterkunde te korrigeeren (zie I, 12, 13;

IV, 2, 3; en vooral de motiveering in V, 4). Want Jakobus kan de Bergrede hebben gelezen eer men haar uitgaf voor eene proeve van Jezus' onderwijs. *e*. met meer kristelijke kleur (zie II, 12: 'de wet der vrijheid' en vs. 1 'hebt het geloof van onzen Heer Jezus Kristus'). Jezus b. Sirach, Bergrede, Brief van Jakobus: met deze geschriften blijven wij in hetzelfde genre; het is de voortzetting der joodsche Chokma-letterkunde, telkens gewijzigd naar de tijdsomstandigheden. Het een is niet verhevener dan het ander; terwijl de Bergrede in de onderstelling harer echtheid uit moest blinken. 3° Het gebrek aan samenhang, het overgaan van de eene gedachte tot de andere op den klank van een woord af, dat wij bij Jakobus opmerken, de eenheid van wiens geschrift niet betwist wordt, moet ons verhinderen om in de Bergrede fragmenten van een vroeger samenhangend geheel te willen zien, zoodra zich daar gelijke verschijnselen voordoen. Al op sterksprekende proeven, die hare analogiën hebben, vestig ik de aandacht op Jakobus I, 6 en 8: het twijfelen brengt op de dubbelhartigheid; 9-11 staan geheel op zichzelven; vs. 19[a] evenzeer; vs. 26, 27 evenzeer; vs. 13 een 'want' dat niets verklaart; III, 5 kleine tong en groote dingen: voor de vermelding van dit laatste was geen andere aanleiding dan de antithese; verg. de geheele perikoop 3-10, waar de draad telkens afbreekt; VS. 11 doet er niets toe; V, 7 dat 'zoo' konkludeert niet uit het voorafgaande; tusschen 18 en 19 geen verband. 4° Het is opmerkelijk, dat V, 10, 11 volstrekt niet op het voorbeeld van Golgotha wordt gewezen, gelijk II, 1 het geloof van Jezus Kristus door niets wordt gepreciseerd. V, 10, 11 lezen wij toch: 'Mijne broeders! neemt tot een voorbeeld des lijdens.... de profeten.... gij hebt de verdraagzaamheid van Job gehoord!' Deze volslagen afwezigheid van elke individuëele herinnering aan Jezus in den brief van Jakobus verdient zeker in verband met het onderwerp, dat ons hier bezig houdt, al onze aandacht.

Wij staan ten slotte nog een oogenblik stil bij de Apoka-

lypse, omdat hare authentie thans boven alle verdenking verheven schijnt, en wij in haar een werk bezitten, geschreven voór de verwoesting van Jeruzalem. Jezus wordt hier sprekende ingevoerd. Zulk een fiktie zal toch naar alle waarschijnlijkheid hoogst doorzichtig moeten uitvallen; m.a.w. de Jezus der Apokalypse zal aan den Jezus der Synoptici moeten herinneren. Voor een deel doet hij dit ook, namelijk waar de Jezus der Synoptici reeds de apokalyptische Jezus is; zie Openb. III, 2, 3, 5; VI, 13, 16, teksten die men (ofschoon de laatste in een eenigszins ander verband) Markus XIII, 37; Matth. XXIV, 42; Matth. X, 32 = Lukas XII, 8; Matth. XXIV, 29 en Lukas XXIII, 30 wedervindt. Hier staat tegenover, dat de Jezus van de Apokalypse zegt (III, 21): ‘die overwint, ik zal hem *geven* met mij te zitten in mijnen troon,’ terwijl de Jezus der Synoptici zich (Matth. XIX, 28) bepaalt tot de aankondiging, dat zij die hem gevolgd zijn met hem zullen gezeten zijn op twaalf tronen. Ja, aan de zonen van Zebedeus, en de schrijver der Apokalypse was een van hen, had Jezus bij zijn leven, volgens Matth. XX, 23; Markus X, 40, verzekerd, dat het zitten tot zijne rechter-, en tot zijne linkerhand bij hem *niet te geven* stond. In den Zoon des Menschen met zijn gouden gordel, zijne oogen gelijk een vlamme vuurs, zijn stem als een stem veler wateren (I, 13-15) valt het niet licht een welbekende zijde van het synoptisch beeld te herkennen, bijv. den arme, den zachtmoedige, dengene, die zijne stem niet verhief op de straten. Plaatsen als Openb. I, 8, 17 enz. laten Jezus veeleer spreken in den trant van den vierden evangelist. De polemiek van Jezus tegen de valsche apostelen (II, 2 en elders) herinnert niet aan die van Jezus tegen de valsche profeten (Matth. VII, 15; Lukas VI, 26). Op eene uitdrukking als Openb. II, 6: ‘Ik haat de Nicolaïeten’ waren wij misschien door Markus IX, 39-41 niet voorbereid. Werd Openb. VI, 16 aan Lukas XXIII, 30 ontleend, dan is de reproduktie van dat woord in elk geval zeer vrij. Over het algemeen is het resultaat hier meer van

negatieven aard. Zou het te veel gezegd zijn, wanneer men beweerde, dat de apokalyptische Jezus den synoptischen Jezus buitensluit, men zou evenzeer te ver gaan met de verzekering, dat de eerste den laatste onderstelt. Jezus, als den leeraar van Matth. V - VII, hebben wij in het geheele Nieuwe Testament niet wedergevonden.

Ons aanhangsel is hiermede ten einde. Het heeft ons resultaat omtrent de Bergrede niet omvergestooten, in de hoofdzaak krachtig bevestigd. De Bergrede is, naar ons beste weten, een geheel vrij opstel, een Spreukenboek, dat men eerst later, bepaaldelijk nadat de brief van Jakobus geschreven was, voor een stuk heeft aangezien, dat Jezus' leertrant teruggaf.

De traditie, volgens welke Jezus een leeraar zou zijn geweest, is mitsdien betrekkelijk laat ontstaan, en is minder oud dan de voorstelling van Jezus als halfgod.

II.
Over het vasten.

Naar de voorstelling van de drie Synoptici (Matth. IX, 14-17; Markus II, 18-22; Lukas V, 33-39) wordt de diskussie over het eten met de tollenaars gevolgd door een andere over het vasten.

Ziehier wat alle drie berichten: 1° aan Jezus wordt gevraagd, waarom de discipelen van Johannes en Fariseën vasten en zijne discipelen niet; 2° Jezus' antwoord op die vraag; 3° zijne voorspelling omtrent hun toekomstig vasten; 4° wat niemand doet met een oud kleed en waarom niet; 5° wat niemand doet met nieuwen wijn en waarom niet.

Alleen Mattheus en Markus komen overeen in het volgende: ‘terwijl (uwe discipelen) niet vasten;’ 2° ‘kunnen de bruiloftskinderen;’ 3° ‘en er wordt een erger scheur.’

Alleen Mattheus en Lukas komen overeen in het volgende: 1° ‘de wijn (wordt) uitgestort;’ 2° men (doet) nieuwen wijn in nieuwe zakken.’

Alleen Markus en Lukas komen overeen in het volgende; 1° (waarom vasten) de discipelen (3de persoon meerv.); 2° ‘de discipelen (van Johannes en) van de Fariseën’; 3° de bijvoeging ‘in dien dag’ of ‘die dagen’; 4° anders doet de nieuwe wijn (de zakken bersten).

Verschilpunten: 1° bij Markus alleen de historische opmerking vs. 18a; 2° bij Mattheus komen uitsluitend de discipelen van Johannes en stellen de vraag; bij Markus (Johannes' discipelen kunnen toch moeilijk van zichzelven in den 3e p. spreken) gelijk bij Lukas wordt het subjekt niet duidelijk aangegeven; 3° alleen bij Mattheus geschiedt de vraag in den eersten persoon meervoud; 4° alleen bij Lukas: '(vasten) dikmaals;' 5° alleen bij Lukas: 'en doen gebeden'; 6° alleen bij Lukas: (de uwen) 'eten en drinken'; 7° alleen bij Lukas: 'kunt gij (hen) doen vasten;' 8° alleen bij Matth. '(kunnen de bruiloftskinderen) treuren;' 9° alleen bij Markus beantwoordt Jezus zijne eigene vraag; 10° bij Lukas alleen: 'en hij zeide ook tot hen een gelijkenis,' waardoor het woord omtrent het oude kleed van het voorafgaande eenigszins gescheiden wordt; 11° bij Lukas staat de redaktie van de spreuk omtrent het kleed wat inhoud en vorm betreft op zichzelve; 12° bij Mattheus alleen 'en zij worden beiden te zamen behouden;' 13° bij Lukas alleen vs. 39 (het terstond begeeren van nieuwen wijn na den oude).

De eerstgenoemde punten van overeenkomst hebben de volgende varianten: 1° Bij Matth. 'komen zeggende;' bij Markus 'komen en zeggen,' bij Lukas 'zeiden'; bij M. 'komen', uitgedrukt door een samengesteld, bij Markus door een niet samengesteld werkwoord; 2° 'terwijl de bruidegom met hen is,' bij Matth. eenigszins anders uitgedrukt dan bij Markus en Lukas; 3° bij Mattheus '(niemand) zet,' bij Markus 'naait'; 4° 'op' (een oud kleed), bij Matth. met den derden, bij Markus met den vierden naamval gekonstruëerd; 5° bij Markus alleen 'nieuwe' (aangenaaide lap); 6° bij Matth. 'en men werpt niet,' bij Markus en Lukas: 'en niemand werpt'; 7° 'ander' bij Matth. en Lukas niet geheel op dezelfde wijze als bij Markus uitgedrukt; bij Matth. 'scheuren de zakken,' bij Markus en Lukas: 'scheurt de zak'; 8° bij Matth. 'en men werpt,' bij Lukas 'en men moet werpen' (nieuwen wijn).

De tekst van Mattheus is even als die van Markus vrij onbegrijpelijk. Bij Markus begint het geheele verhaal met de opmerking, dat de leerlingen van Johannes en de Fariseën de gewoonte hadden van te vasten. Waartoe die opmerking? Al de Israëlieten hadden die gewoonte. Het klinkt alsof men thans zeide: de Mennonieten en de Roomschen hadden de gewoonte van Zondags naar de kerk te gaan. Hoe komt de schrijver voorts tot deze assimilatie van leerlingen des Doopers en Fariseën? Dooper en Fariseën hadden toch niet in zulk een vriendschappelijke betrekking met elkander gestaan. Vertaalt men: zij waren vastende (namelijk bij een bepaalde gelegenheid), dan moet men, uit hoofde van die minder vriendelijke betrekking, waarop wij zinspeelden, aannemen, dat die gelegenheid voor leerlingen van Johannes en Fariseën niet dezelfde was. Het samenvallen van hun vasten was dan geheel toevallig. Was het evenwel toevallig, dan was er ook niets verwonderlijks in, dat de leerlingen van Jezus op dat oogenblik niet toevallig ook vastten, en verviel daarmee de geheele aanleiding tot de vraag. Deze vertaling is dus niet aannemelijk. Wij moeten dan blijven lezen: de discipelen van Johannes en de Fariseën hadden de gewoonte van te vasten. Na die zonderlinge mededeeling gaat Markus voort: ‘en zij kwamen hem zeggen.’ Volgens het verband zijn deze ‘zij’ de discipelen van Johannes en de Fariseën. Maar hoe kunnen dezen dan van zichzelven in den derden persoon spreken: ‘waarom vasten de discipelen van Johannes en de discipelen der Fariseën,’ daargelaten, dat de Fariseën van vs. 18^{a} hier, als onder den invloed van het parallelisme, discipelen der Fariseën zijn geworden. Mattheus heeft de zonderlinge mededeeling van Markus II, 18^{a} niet. Bij hem komen de discipelen van Johannes tot Jezus. Bij hem is in de vraag de derde in den eersten persoon meervoud veranderd. Dus twee moeilijkheden minder. Maar nu wordt het weer des te moeilijker te begrijpen, wat die leerlingen van Johannes beweegt in naam van de Fariseën te spreken, en van hem en zich-

zelven te zeggen: waarom vasten '*wij*,' alsof zij op het innigst verbonden waren. Markus' mededeeling II, 18^a is zeker zonderling op zich zelve, maar is onmisbaar, wanneer Matth. IX, 14, gelijk ten deele Markus II, 18_b, zij, die Jezus ondervragen, discipelen van Johannes zullen zijn. Dezen toch kunnen dan alleen hunne vraag tot Jezus richten, wanneer het vasten ondersteld wordt destijds iets bijzonders te zijn geweest, en iets bijzonders, dat juist uitsluitend of bij uitnemendheid hen, leerlingen van Johannes, mitsgaders de Fariseën kenmerkte. Onderstelt men dit niet, en het ontbreken van Markus II, 18^a bij Mattheus maakt dat wij, enkel Mattheus lezende, dit niet kunnen onderstellen, dan keert onze opmerking van daareven weder, en zeggen wij met reden: wat kan de discipelen van Johannes hebben bewogen om mede in naam van de Fariseën op te treden, die hun meester immers (juist volgens Mattheus) adderengebroedsel had genoemd.

Men zou nu kunnen aannemen, dat de tekst van Markus oorspronkelijk met II, 18^b ('en zij kwamen') begon en (evenzeer als Lukas) in het midden liet, wie de vraag tot Jezus hebben gericht. Een latere redaktor kan dan ter verklaring van die samenvoeging van Fariseën en leerlingen van Johannes als glosse vs. 18_a geschreven hebben. Acht men dit aannemelijk, dan moet men niettemin toegeven, dat Mattheus niet dien oorspronkelijken tekst van Markus voor zich heeft gehad, tenzij men hem van de grootste gedachteloosheid wil beschuldigen. Hij zou dan toch in de vraag den derden persoon meervoud, die zonder vs. 18_a geheel op zijn plaats is, in den eersten persoon meervoud veranderd hebben om een in zichzelf verstaanbaren tekst te bederven, en voorts zijn vs. 14_a verdicht hebben om die ongelukkige verandering te rechtvaardigen. Heeft hij daarentegen den tekst van Markus gelezen zooals wij, dan kan hij Markus II, 18_a, evenals wij vreemd en den derden persoon meervoud in vs. 18_b onjuist gevonden hebben, alsmede ter verduidelijking de veranderingen

hebben aangebracht, die wij bij hem waarnemen. Van gedachteloosheid is hij dan zeker evenmin vrij te pleiten, maar zij bestaat nu alleen daarin, dat hij, Markus II, 18_a. op zich zelf terecht vreemd vindende, niet heeft ingezien hoe het niettemin onmisbaar was, zoodra men de vraag liet doen, die juist onderstelt, dat het vasten van Fariseën en Johanne' jongeren iets bijzonders, iets kenmerkends mocht heeten. Wilde Mattheus Markus II, 18_a eens weglaten, dan had hij de vraag aldus behooren te redigeeren: Waarom vasten wij (wij, Israëlieten in het algemeen) en gijlieden niet?

Men kan moeilijk aannemen, dat omgekeerd Markus den tekst van Mattheus voor zich gehad; begrepen heeft, dat die tekst een algemeene opmerking als verklaring noodzakelijk maakte, en uit dien hoofde Markus II, 18_a verdicht heeft. Wij vragen toch met recht, hoe hij er dan toe gekomen is om den eersten persoon meervoud, dien hij naar deze onderstelling bij Mattheus aantrof, zoo onhandig in den derden persoon meervoud, en de Fariseën van Mattheus in de ‘discipelen der Fariseën’ te veranderen? Erkennen wij evenwel dat de keus hier zwaar valt. Op zichzelf kan Markus even goed bij uitstek gedachteloos te werk zijn gegaan. Wat ons hier verhindert, Markus den tekst van Mattheus te laten kopieëren, het is de overweging, dat Markus II, 18_a dan een glosse zou worden van den tekst zoo als hij thans bij Matth. luidt. Nu komt het wel voor, dat een glossator een tekst overneemt zooals hij is, ook dan wanneer zijn glosse eigenlijk een verandering in dien tekst na zich moet sleepen; veel minder dikwerf, dat hij den tekst, die bij zijn glosse uitnemend past, willekeurig bederft.

Is Markus II, 18^a een glosse op den oorspronkelijken tekst van Markus, dan hebben wij hier een nieuwe bevestiging van dien regel; dan toch zien wij juist in den derden persoon meervoud van vs. 18^b een overblijfsel van dien oorspronkelijken tekst. Het ‘*zij* (kwamen)’ laat dan het subjekt geheel onbepaald.

Kan tekstkritiek dus een der aangewezen moeilijkheden (het gebruik van '*zij*' bij Markus) verwijderen, zij staat onmachtig tegenover de moeilijkheden, die in de vraag zelve en verder in het verhaal aanwezig zijn. Wie dan ook het subjekt moge zijn in de 'zij,' die vragen, hoogst bevreemdend blijft de verzekering, dat 'de discipelen van Jezus niet vasten.' Is de bedoeling, dat zij nooit vasten? Dat zou bij Jezus' leerlingen een breken met den joodschen godsdienst doen onderstellen, waarvan wij elders in het evangelie geen spoor aantreffen, terwijl wij een breken juist op dit punt allerminst verwachten bij een evangelist, die, gelijk Mattheus (VI, 16), Jezus aan zijne discipelen voorschriften laat geven omtrent het vasten. Is de bedoeling, dat zij bij een bepaalde gelegenheid niet vasten, bij welke door Fariseën en de leerlingen van Johannes wel gevast werd, dan begrijpt men de vraag nog minder en even weinig Jezus' antwoord, 't welk, in het onderstelde geval, er eenvouding aan had moeten herinneren, dat de bijzondere aanleiding, welke èn de Fariseeën èn de jongeren van Johannes juist op éénen dag deed vasten, voor zijne leerlingen niet bestond.

In stede daarvan antwoordt Jezus: geen vasten voor de bruiloftskinderen, zoolang de bruidegom tegenwoordig is. Voor mijne leerlingen zal het vasten eerst later aanbreken, namelijk na onze scheiding. Hoe kon Jezus weten, dat hij hen overleven zou? Maar laat een voorgevoel dienaangaande hem hebben vervuld, en deze vraag dus overbodig zijn, zoowel als die andere, hoe Jezus een godsdienstige plechtigheid zoo uitsluitend met betrekking tot zijn persoon beteekenis en waarde kon toekennen, zooveel is zeker, dat Jezus het vasten uitsluitend beschouwt als teeken van treurigheid. Bij Mattheus wordt dan ook eenvoudig gelezen: hoe kunnen de bruiloftskinderen *treuren* (in plaats van vasten, zooals Markus heeft), en terwijl voor treuren hetzelfde grieksche woord is gekozen als Matth. V, 4. De evangelist Mattheus had ons hierop niet voorbereid. Matth, VI, 16 had Jezus, volgens hem, een opvatting van het

vasten gehuldigd, waarbij juist de treurigheid van het vasten werd afgescheiden, en Matth. V, 4 had Jezus de treurenden zalig gesproken. Bij Markus begrijpt men niet de redaktie van vs. 20: de *dagen* zullen komen... zij zullen vasten in dien *dag*. Mattheus heeft dit verbeterd, maar dientengevolge eene andere moeilijkheid, ook bij Markus aanwezig, des te sterker doen uitkomen. Nu toch blijven er over: dagen (in het meervoud), waarin men den bruidegom zal hebben weggenomen. Beter ware het dus geweest *dagen zullen komen* weg te laten en *in dien dag* te laten staan, daar het wegnemen natuurlijk op een bepaalden dag ziet, die ook door het bepalende *alsdan* wordt aangeduid, welk *alsdan* bezwaarlijk kan worden uitgelegd van al den tijd na Jezus' dood.

Nu volgen bij Mattheus en bij Markus spreuken, waarvan de schrijvers blijkbaar meenden, dat zij met het voorafgaande samenhingen. Zij doen dit evenwel in geenen deele.

Wij mogen niet vergeten, dat Jezus eigenlijk niet over het vasten gesproken, maar geantwoord heeft als had men hem gevraagd: waarom zijn uwe leerlingen niet treurig? Die leerlingen waren volgens Jezus nog niet treurig, omdat hij nog met hen was. Op een bepaalden dag zou hij evenwel van hen weggaan, en dan zouden ook zij treurig zijn. Daarop gaat hij voort: niemand verstelt een oud kleedingstuk met een nieuwen lap laken, want die nieuwe lap zal een nog erger scheur doen ontstaan. Vooreerst zou men kunnen antwoorden, dat juist iedereen doet wat hier volgens Jezus niemand doet. Er wordt toch niet gesproken van een al te oud kleed, te oud voor het verstellen, maar geheel in hetalgemeen; dan kunnen vragen: waarom verstellen altijd erger scheuren doet ontstaan; maar eindelijk en vooral: wat deze geheele opmerking te maken heeft met de waarheid: mijne discipelen kunnen nu nog niet treuren, want ik ben nog met hen? Samenhang kan hier slechts vinden een onnauwkeurige exegese, die zich met den klank der woorden tevreden stelt, en die, omdat vasten een oud gebruik en Jezus' stichting een nieuw verbond is, aan

deze waarheid meent herinnerd te worden, zoodra zij de tegenstelling verneemt tusschen het oude kleed en den nieuwen lap. De tweede vergelijking staat evenmin in verband met het gesprek over het vasten. Omdat nieuwe wijn oude zakken doet bersten, zullen daarom de discipelen niet treurig zijn, zoo lang Jezus bij hen is?

Matth. IX, 17_b ('maar men doet') schijnt weder een matte aanvulling, en ons dus eenigszins te bevestigen in het vermoeden, dat de tekst van Markus oorspronkelijker is dan de redaktie van Mattheus.

Zoodra wij ons nu tot Lukas wenden, bespeuren wij terstond, dat wij met een geheel anderen tekst te doen hebben, die de meeste van de opgenoemde zwarigheden niet vertoont. 1°. Bij Lukas geen woord over de gewoonte van de leerlingen van Johannes en van de Fariseën om te vasten; 2°. bij Lukas zijn niet zij het, die de vraag tot Jezus richten; 3°. bij Lukas wordt niet gevraagd, waarom de discipelen het vasten, het vervullen van een bepaalde godsdienstige plechtigheid, nalaten, maar waarom zij eten en drinken, goede sier maken, sierlijk zijn; 4°. bij Lukas wordt niet meegedeeld, dat de jongeren van Johannes en de fariseeuwsche partij vasten, hetgeen geheel van zelf sprak, maar dat zij het veelvuldig doen en bidden, hetgeen een treurige en ingetogene stemming verraadt, gelijk men ze bij twee strenge richtingen zou verwachten; 5°. bij Lukas wordt niet gezegd, dat de discipelen van Jezus niet treurig kunnen zijn, maar dat Jezus dit niet van hen eischen kan; dat hij ze niet kan *doen* vasten; 6°. bij Lukas wordt Jezus niet weggenomon in die dagen en tevens op een bepaalden dag, maar is de volzin bevredigend gekonstruëerd en is de akolouthie uit het pathetische der wending te verklaren; 7°. bij Lukas eindelijk is er evenmin verband tusschen dit een en ander en de spreuken over het oude kleed en den ouden wijn, maar wordt er dan ook niet beweerd, dat er verband zou zijn; die spreuken toch worden van het voorafgaande, zoo schijnt het, afgescheiden door de alleen

bij Lukas voorkomende woorden (vs. 36): ‘en hij zeide ook tot hen eene gelijkenis.’

Die afscheiding voorloopig als juist aannemende, kunnen wij dus eerst handelen over Lukas V, 33-35 en de parallele plaatsen. Leveren deze laatsten, gelijk wij hebben aangetoond, geen zin op, en behelzen Luk. V, 33-35 verstaanbare taal; hebben die parallele plaatsen zes moeilijkheden, waarvan er geen enkele bij Lukas wederkeert, dan zijn twee onderstellingen mogelijk: òf de oorspronkelijke tekst is bij Mattheus en Markus bewaard gebleven en Lukas heeft het talent gehad om uit dat onsamenhangende verhaal iets te maken, dat zich zeer goed laat lezen, òf, hetgeen ons waarschijnlijker dunkt, Lukas heeft den oorspronkelijken tekst, dien Markus niet begreep en bedierf, terwijl Mattheus Markus' tekst hier en daar retoucheerde, en wel na op zijn beurt Lukas' verhaal te hebben gelezen. Tot dit laatste vermoeden brengt ons de waarneming, dat Mattheus een enkelen trek met Lukas gemeen heeft. Zoo accentuëert Mattheus, vs. 15, door ‘treuren’ te schrijven, de ware beteekenis van vasten in dit verhaal. Op het ongerijmde van Markus' ‘*in dien dag*’ is hij wellicht door Lukas' meervoud aan het eind van vs. 35 opmerkzaam geworden. Later vinden wij in Matth. IX, 17_b (‘maar men doet enz.’) een vrij sterke herinnering aan Lukas V, 38, welk vers Mattheus niet aan Markus kan hebben ontleend, die het niet heeft. In het afgetrokkene zou Mattheus ook direkt den tekst van Lukas hebben kunnen bederven; maar het is ons reeds gebleken, dat zijn vers 17 eer te verklaren schijnt, wanneer de auteur Markus II, 18_a kende.

Daar wij nu evenwel de onwaarschijnlijkheid overhouden, dat twee schrijvers een op zich zelf zoo duidelijk verhaal als dat van Lukas volkomen hebben misverstaan, worden wij hier wellicht genoopt andermaal onze toevlucht te nemen tot de onderstelling, die ook het verhaal van Johannes den Dooper en dat van den gereinigden melaatsche reeds schijnen te vorderen. De oudere oorkonde, waaruit de drie evangelisten hebben geput, behelsde

hier en daar slechts losse aanteekeningen, waarvan het pragmatisme door hare latere bewerkers moest worden ontdekt of verdicht. Ten aanzien van deze diskussie over het vasten, kan er in die oorkonde hebben gestaan: discipelen van Johannes en Fariseën nemen geen deel aan feesten gelijk Jezus en zijne leerlingen. Bruiloftskinderen vasten niet zoolang de bruidegom er is. Dagen van scheiding komen, en wel wanneer de bruidegom zal weggenomen zijn. De spreuken over het oude kleed en den ouden wijn, maar zonder Lukas, vs. 36[a] ('en hij zeide tot hen eene gelijkenis) en in welken vorm dan ook.

Die aanteekening 'bruiloftskinderen vasten niet' kan dan Mattheus en Markus in de war hebben gebracht. Zij verstonden het van den godsdienstplicht. Al hunne overige dwalingen vloeiden daaruit voort, ook die, waardoor zij de bedoelde spreuken aan het slot met deze diskussie over het vasten in verband brachten. Wanneer wij zien, dat zoovelen tot op onzen tijd toe hetzelfde blijven doen, kan men hen over dit misverstand niet hard vallen. Lukas begreep, dat er geen verband was, en gaf dit zijn inzicht te kennen door zijn vs. 36[a], gelijk hij hoofdstuk VI, 39 ditzelfde procédé herhalen zal.

Dat wij ook ten aanzien dier spreuken in zijn redaktie vertrouwen mogen stellen, blijkt, naar het mij voorkomt, daaruit 1°. dat bij hem alleen de spreuken een verstaanbaren zin opleveren; 2°. dat hij-alleen de spreuk vs. 39 heeft kunnen behouden. Wat het eerste betreft, wij hebben reeds gezien dat de spreuken, in zoover zij een verstaanbaren zin opleveren, niet bij de diskussie over het vasten behooren. Wanneer men ze evenwel van den uitwendigen samenhang met het voorafgaande losmaakt, weet men niet of die spreuken ten gunste van het oude dan wel van het nieuwe werden opgesteld. De eerste schijnt vooral het oude te bepleiten, waarin men zorgen moet dat geen erger scheuren komen; de tweede vooral de zaak van het nieuwe te verdedigen: men moet zorgen, dat het niet te

loor gaat, dat de nieuwe wijn niet wordt uitgestort. Bedoelen de spreuken te zamen: door gedwongen vereeniging lijden het oude en het nieuwe beide schade? Is dit de zin, dan staan zij een zeer radikale scheiding voor tusschen wet en evangelie, in den geest van den brief aan de Galaten, en passen zij weinig bij hetgeen voorafgaat, waarin het vasten, zoo als de Fariseën het beoefenen, door Jezus wel uitgesteld, maar niet afgeschaft werd. Is dit de zin, dan vraagt men, of het de oorspronkelijke zin der woorden heeft kunnen zijn, wanneer men ziet, dat Lukas vs. 39 èn een geheel andere strekking heeft èn door Mattheus en Markus weggelaten werd.

In de redaktie van Lukas is de zin der twee eerste spreuken volkomen duidelijk, en van dien aard, dat vs. 39 er volkomen bij past. De gedachte is deze: Voeg het een of ander stuk van een nieuw stelsel niet bij een oude leer, in de hoop van die oude leer daardoor een beter aanzien te geven, gij zult bedrogen uitkomen; het nieuwe geschonden, en in het oude een element gebracht hebben, dat er niet mee samen wil stemmen. Het oude heeft ook die vermeende opknapping niet noodig. Breng geen leer van jonge, onervarene mannen in oude hersenen, voor welke zij verloren is en die er zelven niet bij winnen. Laat de jongen haar opnemen; hij die van de leer der oude wijzen den smaak weg heeft, vraagt niet naar de nieuwe; hij zegt: de oude is goed.

Deze verklaring rust op de volgende overwegingen: De spreuk bij Lukas zegt hetgeen volkomen waar is, dat niemand (niet nieuw laken maar) een nieuw kleedingstuk beschadigt om met een lap van dat nieuwe kleedingstuk een oud kleedingstuk op te knappen. Zij raadt dus stilzwijgend aan, dat ook verder niet te doen, maar waaroin niet? Alleen in het belang van het nieuwe kleedingstuk? Om dat in zijn geheel te laten? Geenszins. Ook in het belang van het oude, dat anders een vreemdsoortig bestanddeel zou moeten opnemen. Het slot van vs. 36 heeft geen zin, tenzij hier in het belang van het oude wordt gesproken.

Wat vs. 37 betreft, *Pirké Aboth* IV, 20 (naar de aanhaling van Thom. Robinson's *the Evangelists and the Mishna*) vergelijkt hem, die van oude mannen leert bij een, die rijpe druiven eet en ouden wijn drinkt, en omgekeerd heet nieuwe wijn het onderwijs van jonge en onervarene personen. Hij die van jonge mannen leert, wordt vergeleken met een, die wijn drinkt uit een geheel nieuw wijnvat. Beteekent wijn zooveel als leer, dan moeten de zakken ook niet godsdienstvormen maar datgene voorstellen, waarin men de leer bergt, namelijk de hersenen. Bij onze verklaring is vs. 39 hier op zijn plaats.

Dit verstrekt haar tot aanbeveling. De vorm toch van den aanhef is in vs. 36 en 37 en 39 volkomen dezelfde. Dat Mattheus en Markus dit vers 39 opzettelijk weglaten, is waarschijnlijk, daar zij het na hunne opvatting van de gelijkenis niet konden begrijpen. Die gelijkenis bedoelde inderdaad een lofrede op het oude te geven, zooals zelfs nog uit de redaktie van Mattheus en Markus blijkt. Men heeft veelal gelezen als stond er: Niemand zet een oude lap (het vasten) op een nieuw kleed (het evangelie); niemand doet ouden wijn in nieuwe vaten. Er staat juist het omgekeerde, maar dan behoort de exegese van deze geheele plaats ook in vs. 39 haar uitgangspunt te vinden.

Nu Lukas V, 36-39 de ware lezing is en wij in vs. 36[a] het pragmatisme van een redaktor te zien hebben, daar wij het anders wel bij Mattheus en Markus zouden terugvinden, missen wij natuurlijk elken waarborg voor de authentie dezer woorden. Ons resultaat omtrent de Bergrede leidt ons tot de gissing, dat wij hier een nieuwe proeve hebben van de welbekende Chokma-letterkunde der Joden, de spreuk van een konservatief man, beducht voor het bersten der oude zakken en die met eenige ironie den ouden wijn niet beter, maar goed noemt en dus geen reden ziet om nieuwen wijn te begeeren. Bij gebrek aan authentieke bouwstoffen heeft men later deze spreuken aan Jezus van Nazareth toegeschreven,

Het is natuurlijk niet bewijsbaar, dat hij ze nooit uitgesproken heeft, maar het omgekeerde evenmin. Doch het is ook onverschillig, aangezien wij met deze spreuken ons niet verheffen boven het gewone peil van voorzichtigheid der joodsche Wijzen. Zoo lezen wij reeds bij Jezus b. Sirach (IX, 10): 'Verlaat geen ouden vriend, want de nieuweling is hem niet gelijk; een nieuw vriend gelijkt nieuwen wijn: gij zult hem met vreugde drinken, wanneer hij oud is geworden.' Nog lezen wij aldaar XXV, 4: vigg.: 'Hoe schoon staat een rechtspraak voor een grijshoofd, en hoe past het geven van goeden raad aan ouden van dagen. De kroon der ouden is rijpe ervaring'; of XXXIX, 1. Wie zijnen zin er op heeft gesteld, om de wet des Allerhoogsten te overdenken, vorscht de wijsheid aller ouden uit.'

Wil men beweren, dat de woorden van Lukas 'en hij zeide tot hen een gelijkenis' den samenhang tusschen vs. 36-39 en het onmiddellijk voorafgaande niet noodzakelijk afbreken, dan zou men wellicht dit mogen aannemen: in de oudere oorkonde, die aan de redaktie van Lukas ten grondslag ligt, volgden de ontkenning van het rechtmatige der treurigheid en de spreuken over het goede der oude wijsheid op elkander, en wel omdat inderdaad een bepaalde richting van die oude wijsheid, in tegenstelling met de nieuwere ascetische richting van de jongeren des Doopers en van de fariseeuwsche partij en waarvan ook de Bergrede vaak de uitdrukking behelst, tot betamelijk levensgenot opwekte, tegen zwartgalligheid waarschuwde. Zoo zegt o.a. Jezus b. Sirach (om van den Prediker te zwijgen) XIV, 5, 6: 'Wie zichzelven niets gunt, voor wien zal hij goed zijn.... Er is geen slechter mensch, dan die zichzelven het goede ontzegt;' en XXX, 21 vlgg.: Geef uwe ziel niet aan treurigheid over, en kwel u zelven niet met tobberij.... Hebt u zelven lief en wek uw hart op, en houd droefheid verre van u.' Het is dus mogelijk, dat in die oudere oorkonde het leven van den mensch bij een bruiloft is vergeleken ter bestrijding van de naargeestigheid in het alge-

meen, en daaraan eene bijzondere polemiek tegen de nieuwelingen heeft vastgeknoopt, welke een sombere levensbeschouwing wilden aanbevelen. In dat geval zou een latere, kristelijke bewerking van die oorkonde er Lukas V, 34 kunnen bijgevoegd hebben, om den indruk van het gezegde te matigen en de weinig vroolijke levensbeschouwing der kristelijke gemeente te rechtvaardigen door haar te teekenen als reeds door Jezus voorzien en voorspeld. Het spreekt van zelf dat, wanneer men er later toe kwam om spreuken eener oorspronkelijk onpersoonlijke Chokma-letterkunde Jezus van Nazareth in den mond te leggen, er soortgelijke glossemata moesten gemaakt worden als waarvan Lukas V, 34 dan een proeve zou zijn. Het spreekt evenzeer van zelf, dat soortgelijke gissingen slechts onder groot voorbehoud mogen worden gewaagd.

III.
In het korenveld.

Is voor de perikopen: *de Geraakte, het Tolhuis, het Vasten*, de volgorde dezelfde bij de drie Synoptici, hier moeten wij bij Mattheus, zal zijn verhaal met dat der beide anderen gelijken tred houden, eenige bladzijden omslaan. Het gaan van Jezus met de discipelen door het gezaaide volgt bij Markus (II, 23-28) en bij Lukas (VI, 1-5) onmiddellijk op de spreuk over den wijn, bij Mattheus eerst XII, 1 vlgg., waarom een 'in dien tijd' (verg. o.a. III, 1^a) bij hem alleen voorafgaat.

Zij komen alle drie in het volgende overeen: 1° Jezus gaat op een sabbat door korenvelden; 2° zijne discipelen plukken aren; 3° Fariseën maken aanmerking op hun gedrag; 4° Jezus antwoordt met een beroep op het gedrag van David; 5° Gezegd wordt, dat de zoon des menschen heer is van den sabbat.

Alleen Mattheus en Markus komen overeen in het volgende: 1° zij pogen den dag van den sabbat niet nader te bepalen; 2° De Fariseeën maken eene aanmerking; 3° de aanmerking richt zich tot Jezus en spreekt dus over de discipelen in den derden persoon.

Alleen Markus en Lukas komen overeen in het volgende: 1° zij berichten niet dat de discipelen honger hadden; 2° de aanmerking op het gedrag der discipelen heeft den vorm van

een vraag; 3° ‘hij en die met hem waren’; 4° ‘en ook gegeven heeft dengenen die met hem waren’; 5° ‘welke’ ([brooden] het niet geoorloofd was); 6° ‘ook’ (van den sabbat); 7°de volgorde der woorden in het laatste vers.

Alleen Mattheus en Lukas komen overeen in het volgende; 1° de discipelen eten de korenaren; 2° de konstruktie van het slot van Matth. vs. 2 en Lukas vs. 2; 3° zij laten beiden het ‘nooit’ van Markus, vs. 25 weg.

Verschilpunten: 1° alleen bij Lukas wordt de sabbat nader bepaald en genoemd de tweede eerste sabbath (waarschijnlijk een schrijffout); 2° wordt gezegd dat de discipelen de aren wrijven; 3° alleen bij Markus, dat zij een weg maken; 4° alleen bij Matth. dat de discipelen honger hadden, en 50 ‘dat ziende’; 6° alleen bij Lukas wordt de aanmerking in den mond gelegd van eenige der Fariseën; 7° richt de aanmerking zich tot de discipelen; 8° alleen bij Markus ‘als hij (David) behoefte had’; 8° de kronologische bepaling: ‘ten tijde van Abjathar, den hoogepriester’; 10° alleen bij Lukas ‘heeft David de brooden *genomen*’; 11° alleen bij Mattheus ‘welk’ [soort van spijs] hem niet geoorloofd was; 12° alleen bij Mattheus doet Jezus een beroep op de sabbatschennis van de priesters in den tempel; 13° doet hij voor de tweede maal een beroep op Hosea VI, 6 (verg. Matth. IX, 13); 14° zegt Jezus wat de Fariseën hebben moeten vergeten om hunne onrechtvaardige beschuldiging te durven uitspreken; 15° alleen bij Markus: de sabbat om den mensch enz.’; 16° alleen bij Mattheus kan desnoods het slotvers (vs. 8) eene opmerking van den schrijver zijn.

In de bij allen gelijkluidende plaatsen de volgende varianten: 1° Matth., vs. 1, een andere konstruktie als Markus, vs. 23 en Lukas, vs. 1, die ook onderling niet volstrekt overeenkomen; 2° aldaar bij Matth. *gaan* (niet samengesteld), bij Markus en Lukas met een verschillend voorzetsel samengesteld; 3° het woord ‘zeggen’ van Matth. vs. 2 en parallele plaatsen telkens eenigszins anders uitgedrukt; 4° op eenigszins andere

wijze wordt te kennen gegeven, dat Jezus antwoordt; 5° Matth., vs. 4 en parallele plaatsen (de aanhef), ten deele andere konstruktie, ten deele andere woorden; 6° aldaar, *niet geoorloofd* eenigszins anders uitgedrukt en met een anderen naamval gekonstruëerd; 7°. niet bij Markus (priesteren) ‘alleen;’

In de bij Matth. en Markus gelijkluidende plaatsen de volgende varianten: 1° een andere vorm voor ‘zie’; 2° Matth. vs. 8 ‘want’ en Markus, vs. 28 ‘zoo.’

In de bij Markus en Lukas gelijkluidende plaatsen: 1° varianten in de vraag betreffende David; 2° in Markus, vs. 26, en parallele plaats een verschillend woord voor ‘met’.

In de bij Mattheus en Lukas gelijkluidende plaatsen de volgende variant: Matth. vs. 2 ‘sabbat’ in het enkelvoud; Lukas, vs. 2 in het meervoud.

Blijkens de voornaamste varianten ligt de groote moeilijkheid ten aanzien van deze verhalen, die een gebeurtenis en een gesprek meedeelen, daarin, dat de gebeurtenis op een begrijpelijke wijze alleen bij Markus wordt verhaald, terwijl men het daarop volgend gesprek alleen begrijpt, wanneer de gebeurtenis heeft plaats gehad, zooals Mattheus haar bericht.

Volgens Markus gaat Jezus met zijne discipelen door en langs korenvelden heen, met andere woorden: langs een pad, dat door korenvelden liep. De discipelen banen hunnen Meester een weg door de aren uit te rukken, die aan beide zijden van het smalle pad den doortocht belemmerden. En dit gebeurt op een sabbat. Ziedaar het in zichzelf genoegzaam begrijpelijke feit, dat de tweede evangelist ons mededeelt.

Mattheus bericht iets anders. Jezus gaat met zijne discipelen dwars door koren velden heen. Wie doet dat? De discipelen hebben honger. Hoe kwamen zij daaraan? Het was toch een sabbat en zij gingen ter synagoog (vs. 9). Laat vs. 9 er niet mee in verband staan, dan was de wandeling toch niet meer dan een sabbatsreize (ongeveer het 7de gedeelte van een duitsche mijl). Laat deze of gene discipel een enkele aar geplukt hebben: men kan het zich voorstellen; maar minder

goed, dat zij om hun honger te stillen in een ander mans bezitting een verwoesting aangericht hebben, groot genoeg om van uit de verte door ‘de Schriftgeleerden’ te worden bemerkt. Want ‘de Schriftgeleerden’ waren toch niet met hen dwars door die korenvelden gegaan. Deze laatste bedenking weegt nog zwaarder voor het verhaal van Lukas, die van den honger der discipelen niet spreekt, hen enkel aren laat plukken en wrijven met de handen, gelijk men dat pleegt te doen uit tijdverdrijf, waarbij men zich nog minder goed voorstelt, dat anderen het gezien en er aanstoot aan genomen hebben.

Steekt het verhaal van Markus, op zichzelf beschouwd, dus gunstig bij dat der twee anderen af, tot het veel minder begrijpelijke verhaal van Mattheus moeten wij niettemin de toevlucht nemen, zullen wij er ons rekenschap van geven hoe aan dit verhaal het gesprek zich heeft kunnen vastknoopen, waarvan de drie Synoptici den hoofdinhoud berichten. De Fariseën, - vragen wij niet van waar die geheele partij hier (verg. Markus II, 16, 18; Lukas V, 21) weer op eens gekomen is - zeggen volgens Markus tot Jezus: waarom doen zij op een sabbat wat niet geoorloofd is? Het ongeoorloofde kan hier slechts zijn het banen van een weg. Maar dit was niet in zichzelf ongeoorloofd (zie Deuteronomium XXIII, 25); het kon slechts op een sabbat verboden zijn. Dan had de vraag evenwel juist bij Markus moeten luiden, zooals zij bij de twee anderen luidt: waarom doen zij hetgeen niet geoorloofd is te doen op een sabbat? Tot antwoord herinnert Jezus aan David, die gebrek en honger leed, naar Markus, en zich op dien grond boven de wet verhief. Wat beteekent deze herinnering aan Davids honger, wanneer er van den honger der discipelen vooraf geen woord is gerept? En daarvan wordt juist alleen bij Mattheus gesproken. De redeneering wordt bij Markus nu de volgende: David had gebrek en honger en achtte zich op dien grond gerechtigd iets onwettigs te doen; welnu dan mogen ook wij, wanneer wij ons een pad gemakkelijker

willen maken, de wet op den sabbat overtreden. Bijzonder overtuigend is die redeneering zeker niet.

Bij Mattheus gaat (vs. 1 eens aangenomen) de redeneering op. Zij is de volgende: wanneer David alleen omdat hij honger had eene wet mocht breken, mogen wij om dezelfde reden hetzelfde doen.

Bij Lukas daarentegen gaat de redeneering weder zeer mank. Aangezien hij vs. 1 het motief voor het eten van de aren in het geheel niet vermeldt, kan natuurlijk het moteif van de discipelen met dat van David niet vergeleken, de geldigheid van het eerste mitsdien niet beoordeeld worden, en blijft er dus eigenlijk niets anders over dan dit: David heeft een gebod overtreden, waarom zouden wij het dan ook niet mogen doen? - Daarentegen heeft Lukas dit weer in zijn voorgeel, dat hij van ‘de Fariseën’ liever ‘sommige der Fariseën’ maakt.

In het antwoord volgens de redaktie van Markus komt verder de onnauwkeurigheid voor, dat de naam van den hoogepriester, die aan David de toonbrooden geeft, Abjathar, en niet, gelijk 1 Sam. XXI meldt, Achimelech is.

Maar nu het antwoord zelf. Het wekt bevreemding 1° omdat men eene wetsovertreding moeilijk met een andere rechtvaardigen kan; 2° omdat uit 1 Sam. XXI, 1 niet blijkt, dat David zich aan eene wetsovertreding heeft schuldig gemaakt. De hoogepriester antwoordt vs. 4: ‘daar is geen gemeen brood, maar er is heilig brood, wanneer de jongelingen zich slechts van de vrouwen onthouden hebben;’ David stelt hem daaromtrent gerust (vs. 5) en herinnert hem er aan, dat het brood reeds eenigszins gemeen is (vs. 5); daarop geeft hem de priester de brooden, die geene toonbrooden meer zijn (vs. 6). De schrijver is dus niet nauwkeurig bekend met het voorbeeld, dat hij Jezus laat aanvoeren. Heeft hij gedacht aan Exodus XXIX? Daar staat (vs. 33) dat ‘een vreemde’ niet zal eten van de heilige brooden, maar geen formeel verbod ten aanzien van Israëlieten, die geene priesters waren. Ook twijfelt

men met het oog op vs. 34 of daar van de toonbrooden gesproken wordt. Maar laten deze bedenkingen weg te nemen; laat de daad van David eene proeve zijn van een geestelijke opvatting der ceremoniëele wet, die hare letter op zijde stelt waar die letter met de groote wet van lijfsbehoud in strijd komt en de naleving van die letter dus miskenning zou zijn van dat weldadig oogmerk, waarmee de Godheid geacht moet worden elke wet gegeven te hebben, - hoe zal men ooit kunnen bewijzen, dat de discipelen zich werkelijk in het geval bevonden, waarin een juist gevoel die geestelijke opvatting tot levensregel durft verheffen. Het verhaal van 1 Sam. XXI zegt uitdrukkelijk: de priester gaf dat heilige, dewijl er geen brood was dan de toonbrooden (vs. 6): zou men evenzoo kunnen zeggen, dat er geen andere weg was dan langs dat pad? geen andere voeding dan die korenaren? of eindelijk geen andere bezigheid dan het wrijven van die korenaren met de handen? De repliek van de Fariseën vernemen wij ook hier niet; maar het mag in twijfel worden getrokken of deze argumentatie van Markus, vss. 25 en 26, een grooten indruk op hen heeft gemaakt. Het is hier natuurlijk de vraag niet of de stelling juist is, waarop hunne aanklacht rust, maar alleen of die stelling werkelijk aangetast wordt door eene polemiek als die welke men hier Jezus in den mond legt.

Men vraagt het inzonderheid ten aanzien van het tweede gedeelte dier polemiek, dat alleen Mattheus heeft. De priesters verrichten op den sabbat werk in den tempel zonder zich aan sabbatsschennis schuldig te maken. De strekking van deze opmerking is duister. Wanneer de wet zegt: geen werk op den sabbat, en dan tevens heilige verrichtingen op den sabbat aan de priesters voorschrijft, zal dan elk individu het recht hebben, om, op grond van dit laatste voorschrift, dat verbod te overtreden? Mocht de vrome Israëliet dan op rationalistische wijze in diskussie treden met de wet, en haar van inkonsekwentie beschuldigen? De schrijver geeft hier aan de polemiek van Jezus het voordeel van een *quiproquo*. Wanneer

men in de zedelijkheid het beginsel van onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de wet reeds prijsgegeven heeft, dan zeker kan men dat prijsgeven ook daarmee rechtvaardigen, dat men de onmogelijkheid aantoont van de wet konsekwent toe te passen. Zoolang evenwel dat beginsel zelf nog geldt, daagt men de wet niet voor de vierschaar zijner kritiek, maar zegt men veeleer: uit naam van hetzelfde beginsel, dat der onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, neem ik de eene bepaling even goed aan als de andere, al zijn zij met elkander in strijd. Waar staat geschreven, waar kan geschreven staan, dat de bepalingen van een wet elkander niet tegen mogen spreken? En nu denken wij ons nog het ongunstigste geval. Maar wie zal in ernst tegenspraak ontdekken tusschen het verbod omtrent den sabbat en het gebod omtrent de heilige handelingen der priesters? - Men ziet hier het gewone *procédé* van godsdienstthervormers, die er altijd op uit zijn om aan te toonen, dat hunne nieuwigheden geene nieuwigheden zijn.

Er volgt bij Mattheus: Ik zeg u dat hier iets grooters is dan de tempel. Deze spreuk staat òf op zichzelve en is dan nauwlijks voor uitlegging vatbaar, daar wij in dat geval niet weten wat het is, dat grooter dan de tempel wordt genoemd; òf zij staat in verband met het onmiddellijk voorafgaande, en dan werpt zij een nieuw licht op het laatst aangevoerde argument en is de zin deze: het werken der priesters op sabbat, dat op zichzelf ongeoorloofd zou zijn (hetgeen hier stilzwijgend als onbetwistbaar wordt aangenomen; doch zie onze kritiek hierboven), wordt daardoor geheiligd, dat het in den tempel geschiedt; zoo wordt de op zichzelve onwettige daad mijner discipelen daardoor geheiligd, dat zij in mijne tegenwoordigheid plaats vond, want die staat boven den tempel in kracht tot heiliging van datgene, waaraan zij hare wijding geeft. In den tempel den sabbat te schenden, maakt iemand niet tot een schuldige; dat in mijne tegenwoordigheid (in mijn dienst?) te doen, nog veel minder. Is deze verklaring de ware, dan zou hier toegegeven worden, dat de daad van de

discipelen op zichzelve sabbatsschennis was, en de stelregel gehuldigd worden, dat iets goed of kwaad is naar gelang het al dan niet in den dienst van Jezus geschiedt.

Nog volgt bij Mattheus: Zoo gij begrepen hadt: ik wil barmhartigheid en geene offerande, gij zoudt de onschuldigen niet veroordeelen. De strekking ook van deze opmerking, - die evenzeer Matth. IX, 13 Jezus in den mond was gelegd en daar ter plaatse insgelijks uitsluitend bij Mattheus wordt gelezen, - springt evenmin in het oog. De discipelen waren onschuldig of zij waren het niet. Op het standpunt der Fariseën, dat door het argument, aan den tempeldienst der priesters ontleend, in beginsel door Jezus erkend schijnt te worden, was het enkel de vraag of een positieve wet de handeling der discipelen al dan niet veroordeelde. Zij meenden dat de wet dit deed, en vestigden om die reden Jezus' aandacht op eene overtreding, die men, naar hunne overtuiging, niet onopgemerkt kon laten voorbijgaan, zonder het eenige wat van Israëls zelfstandigheid te redden viel, in gevaar te brengen. Een barmhartigheid, die hun den moed benomen had om naar deze overtuiging te handelen en te spreken, ware misplaatst geweest. Tegenover onschuldigen komt geen barmhartigheid te pas; tegenover schuldigen, alleen in zoover zij hardheid in het veroordeelen, niet het veroordeelen zelf, verhinderen moet. Maar hardheid is in de opmerking der Fariseën niet te bespeuren.

De spreuk zelve is bedoeld als een aanhaling uit Hosea. Daarbij doet zich dit eigenaardige voor, dat de struktuur en daarmee de stoutheid van den hebreeuwschen tekst, die in de vertaling der LXX verloren was gegaan, door Mattheus behouden wordt, terwijl hij hoogst waarschijnlijk het werkwoord en zeker het objekt juist zoo als de LXX vertaalt. De hebreeuwsche tekst moet vertaald worden: Ik heb lust [1)] in

1) Al kan het hebreeuwsche werkwoord door *willen* worden overgezet, nu het ook de beteekenis van *lust hebben in* heeft, moet deze beteekenis vastgehouden worden als meer in overeenstemming met den toon van teederheid, aan Hosea eigen, en met den aard van hetgeen verlangd wordt.

vroomheid [1] en niet in offers. De vertaling der LXX luidt: ik wil barmhartigheid liever dan offerande. Mattheus schrijft: ik wil barmhartigheid en niet offerande (hetgeen inderdaad geene zuivere tegenstelling is: vroomheid en offerande staan tegenover elkander als in- en bloot uitwendige godsdienst). Hoe is Mattheus aan zijne vertaling gekomen? Waarschijnlijk heeft hij haar aan de LXX ontleend, maar naar den grondtekst verbeterd; anders had hij ook het flauwere *liever dan* moeten schrijven. Hij kan evenwel ook den minder goeden tekst der LXX voor zich gehad hebben, waarin de korrektie reeds plaats had gevonden.

Nu het ons gebleken is, dat Hosea niet zegt wat Mattheus hem laat zeggen, verliest het argument, aan de aanhaling ontleend, al zijn kracht. Er is dan van geen barmhartigheid bij het beoordeelen van anderer overtredingen meer sprake.

Vereenigen wij nu al de argumenten, die Mattheus hier Jezus tegen de Farisëen laat gebruiken, dan verkrijgen wij deze reeks: 1°. Er heeft overtreding plaats gehad, maar nood breekt wetten, zie het gedrag van David te Nob; 2° *a*: er heeft sabbatsschennis plaats gehad, maar sabbatsschennis in den dienst van Jezus is onschuldig, daar sabbatsschennis in den dienst van den Tempel het reeds is (of *b*-, wanneer er geen verband mag aangenomen worden tusschen Matth. vs. 5 en 6 -: het begrip sabbatsschennis is niet vast te houden, aangezien de wet op het stuk der sabbatsheiliging niet konsekwent heeft kunnen blijven); 3° niet de discipelen hebben geboden Gods overtreden, maar gij, die Gods bevel niet hebt begrepen: ‘Ik wil barmhartigheid.’

1) *Goedertierenheid* of *weldadigheid* geeft hier geen zin; het woord moet hier beteekenen liefde tot God, trouw aan God, wegens het geheele redeverband, waarin spraak is van Israëls betrekking tot God (zie het geheele boek en bepaaldelijk V, 7; VI, 1 3); wegens vs. 4, waar wel de vroomheid, niet goedheid jegens menschen, bij een wolk kan worden vergeleken; wegens het parallelisme in vs. 6: het tweede objekt moet de kracht hebben van het eerste; wegens vs. 7; wegensde daarop volgende polemiek tegen de priesters.

Het valt zeker niet gemakkelijk, te gelooven, dat deze drie of viervoudige argumentatie door een' en denzelfden leeraar bij een' en dezelfde gelegenheid gebezigd is, want haar uitgangspunt blijft onzeker. Heeft er sabbatsschennis, of, meer algemeen uitgedrukt, heeft er wetsovertreding plaats gehad, ja dan neen? Argument 1 en 2^a antwoordt bevestigend; argument 2_b en 3, ontkennend.

Tot dusver is dus ons resultaat het volgende: bij Mattheus een in zichzelve onbegrijpelijke historische aanleiding, gevolgd door een rede van Jezns, waarin hij geen partij weet te kiezen omtrent de hoofdvraag, en het Oude Testament onnauwkeurig of naar een gebrekkige vertaling aanhaalt; bij Markus een in zichzelve begrijpelijke historische aanleiding, maar die verhindert te begrijpen, waarom Jezus hier juist aan het voorbeeld van David herinnert, terwijl dat voorbeeld in elk geval bewijst, hoe zeer Jezus in beginsel toegaf, dat er wetsoverstreding, sabbatsschennis had plaats gegrepen; bij Lukas eene in zichzelve niet waarschijnlijke, in elk geval geheel onbeteekenende historische aanleiding, en die juist daarom verhindert te begrijpen hoe zij ooit eene, laat staan deze diskussie heeft kunnen doen rijzen.

Maar wij zijn nog niet aan het einde. Bij Markus, gelijk wij zagen, en bij hem alleen, staat vs. 27. '(Hebt gij niet gelezen wat David gedaan heeft...) en hij zeide tot hen: de sabbat is gemaakt om den mensch, enz. Er is hier een in het oogloopend gebrek aan volgorde, dat, nu Mattheus tusschen Markus II, 26 en 27 nog het een en ander meedeelt, ons tot de onderstelling leidt: in het eerste oogenblik zal bij Markus iets uitgevallen zijn, en wel de woorden, die wij Matth., vss. 5-7 lezen. En toch schijnt die onderstelling weder zoo weinig aannemelijk, zoodra wij zien, dat Markus, vs. 27, niet bij Mattheus teruggevonden wordt. Had Markus den tekst van Mattheus, of den tekst die bij Mattheus het volledigst teruggevonden wordt, geëxcerpeerd, hoe komt hij dan aan zijne goede historische aanleiding (vs. 23), hoe

aan zijn historische fout met Abjathar; hoe vooral aan zijn spreuk vs. 27? Heeft hij die spreuk in dien tekst van Mattheus gevonden? Waarom heeft Mattheus, die zoovele heterogene argumenten op elkander hoopte, dan juist dit, het verhevenste van allen, weggelaten? Of heeft het er eens in gestaan? en hebben latere lezers en afschrijvers van zijn evangelie het als al te vrijzinnig misschien geschrapt?

Hoe het zij, wij moeten ons aan den tekst van Markus houden, die er dan ook weinig beter op zou worden, wanneer wij tusschen vs. 26 en 27 die onsamenhangende vss. 5-7 van Mattheus wilden inlasschen. Oneindig meer zou die tekst van Markus er bij winnen, wanneer wij vs. 24-26 hier voor een glosseem mochten houden, dat een latere afschrijver uit Mattheus opnam, terwijl misschien plaatsgebrek hem verhinderde ook Matth. vss. 5-7 op te nemen. Markus II, 23, 27, 28 zou dan een goed geheel opleveren: de discipelen banen een weg op sabbat. Jezus moedigt hen aan met de woorden van vs. 27: gij doet wel, mijne vrienden; ik zie, dat gij u door geen dwaze vrees voor sabbatsschennis laat terughouden om het pad meer begaanbaar te maken. Matth. XII, 2-7 zou dan latere inkleeding kunnen zijn. De schrijver van die verzen zou Markus II, 23, 27 28, gelezen en vooral in vs. 27 een schoone aanleiding gevonden hebben om de argumenten uiteen te zetten, die hij tegen al te strenge handhaving der wet meende ontdekt te hebben. Een dier argumenten was het voorbeeld van David. Nu kan hij, om het hier toepasselijk te maken, Markus vs. 23 op onhandige wijze veranderd, en daar hij zelf nog altijd onzeker was ten aanzien van de vraag of er op kristelijk standpunt wetsovertreding was, ja dan neen, of er met name sabbatsschennis kon zijn, Markus, vs. 27 als al te vrijzinnig weggelaten hebben.

Het is een bloote gissing. Maar bij den wanhopigen toestand onzer zeker tallooze malen geremaniëerde teksten, zijn gissingen niet onwelkom. Deze rust op hetgeen wij reeds opge-

merkt hebben, en wordt bovendien bevestigd door het volgende:

Behoorden Markus 25 en 26 tot den oorspronkelijken tekst, waarom vangt dan vs. 27 met een ‘en hij zeide tot hen’ weder aan? Jezus was dan reeds aan het woord van vs. 25 af aan (zie den aanhef van vs. 25). Waarom wordt vs. 25 en vs. 27 *hij zeide* in het grieksch anders uitgedrukt?

Bij onze gissing begrijpt men de belangrijke varianten, die wij in Matth., vs. 8 en Markus, vs. 28 waarnemen. Bij Markus lezen wij: (de sabbat is om den mensch....) zoodat heer is de zoon des menschen, dat is: de mensch, (van alle dingen) ook van den sabbath (een lezing, in de hoofdzaak ook bij Lukas bewaard). Bij Matth. daarentegen: (gij zoudt de onschuldigen niet veroordeeld hebben); heer toch is van den sabbat de zoon des menschen (de Messias). Deze verandering maakt premisse tot gevolgtrekking en omgekeerd. Bij Mattheus zijn de discipelen onschuldig *omdat* de Messias, in wiens dienst zij hebben gearbeid, heer is van den sabbat en hen dus vrij mag spreken; bij Markus vloeit de waarheid, dat de mensch heer is ook van den sabbat, voort uit de opmerking, dat de sabbat om, ten behoeve, ten dienste van den mensch werd gemaakt. Met andere woorden wie Matth., vs. 8, in die redaktie wilde schrijven, kon Markus, vs. 27 niet gebruiken; en omgekeerd: wie Markus, vs. 27 opzettelijk wegliet, moest ook het *zoodat* van Markus in *want*, en dien ten gevolge den geheelen zinbouw veranderen.

Naar deze zelfde gissing kan ook de tekst van Lukas verklaard worden. Hij kende Markus (vs. 23, 27, 28), maar ook de oorspronkelijke redaktie van Mattheus; nam in plaats van Markus, vs. 23 Matth., vs. 1; maar had aan het ‘eten’ zonder ‘den honger’ genoeg, daar hij Matth. vs. 4 eenigszins anders las en anders opvatte. Bij Lukas is Davids komen in het huis Gods door: *hij nam en at*, de gewone formule, bij het avondmaal in gebruik, nog plechtiger geworden; ja, men zou bijna zeggen: de geheele handeling is ‘een zinnebeeldige prefiguratie geworden van den maaltijd des Nieuwen Verbonds,

waaraan niet alleen de priesters, maar priesters en leeken zonder anderscheid zouden deelnemen?' Nu kan Lukas èn den honger der discipelen best missen èn Matth., vs. 5, dat nu niets nieuws meer behelsde. Lukas stelde zich de argumentatie zoo voor: Sabbatsschennis onderstelt een onderscheiding tusschen priesters en leeken, want voor de priesters geldt het verbod van op Sabbat geenerlei werk te verrichten in geenen deele. Maar die onderscheiding is fiktief. David heeft metterdaad hare nietigheid reeds bewezen door te eten wat alleen de priesters eten mochten. Lukas behield zijn vs. 5 als spreuk op zichzelve naar de dogmatische verandering van Mattheus, en verbond haar gedachteloos met een overblijfsel van de redaktie van Markus.

Onverklaard blijft nu nog de vergissing Markus vs. 26 met den naam Abjathar. Misschien kan zij op niet ongelukkige wijze gekombineerd worden met de interpretatie die Lukas in zijn vs. 4 van Matth., vs. 4 gegeven heeft. Bij die interpretatie ligt het zwaartepunt van het voorbeeld daarin, dat David te Nob op gelijke lijn stond met de priesters. Wanneer dit nu eens de interpretatie ware die door den oorspronkelijken vorm van Matth., vs. 4 aan de hand werd gedaan, en dat vers in zijn allervroegste redaktie op deze wijze gelezen wierd: 'Hebt gij nooit gelezen hoe David is gekomen in het huis Gods en ten overstane of in de tegenwoordigheid van Achimelech en Abjathar de toonbrooden gegeten heeft enz.' Een redaktor kan dan de eigenlijke pointe niet begrepen en de rechtvaardiging van Davids gedrag in zijn honger gezocht, en op dien grond bij den zooeven vermelden tekst gevoegd hebben: wat David gedaan heeft, toen hem hongerde en hun die met hem waren.' Toen dit eenmaal was geschied, is men het zwaartepunt van het voorbeeld in geheel iets anders, in de waarheid: nood breekt wetten, gaan zoeken. Nu verloren de woorden 'ten overstane of in de tegenwoordigheid van Achimelech en Abjathar' (Achimelechs zoon) al hunne beteekenis. Markus las ze nog. Een later overschrijver liet bij vergissing den eersten naam

weg. Een tweede vatte het grieksche voorzetsel op als *onder het bewind van* en geloofde nu een nieuwe korrektie te moeten maken door achter den naam Abjathar *hoogepriester* te schrijven.

Dat het hier gebezigde grieksche voorzetsel, verbonden met den Genitivus, *ten overstane van, voor de rechtbank van enz*. kan beteekenen, spreekt zeker in het afgetrokkene niemand tegen; talrijke plaatsen in het N.T. bewijzen het. Maar wat maakt het waarschijnlijk, dat het hier die beteekenis heeft? De redaktie van Lukas, vs. 4 en parallele plaatsen, vergeleken met 1 Sam. XXI. 1. Naar het eenvoudig verhaal van 1 Samuel komt David te Nob tot den priester Achimelech; deze gaat David ‘te gemoet’; David vraagt om eenig brood onverschillig welk, ‘vijf brooden of wat er gevonden wordt.’ De priester eischt evenwel een verklaring van David omtrent de reinheid van zijn persoon en van zijne jongelingen, en eerst daarop wordt het verzoek toegestaan. Toen ‘gaf’ de priester hem de toonbrooden, ‘die reeds van voor het aangezicht van Jahve weggenomen waren, opdat men er versch brood leide.’ Bij Mattheus wordt dit geheel anders voorgesteld. ‘David *gaat in het huis Gods* en eet de *toonbrooden’*; bij Lukas *gaat hij in het huis Gods, neemt* hij de toonbrooden, eet ze, en deelt ze zelf uit aan de jongelingen: altemaal even zoovele bijzonderheden, waarvan het verhaal van 1 Sam. niets hoegenaamd weet of die het zelfs uitsluit. Hier is de zucht open baar om van een gewoon voorval een plechtige handeling te maken, een symbolische handeling; van iets toevalligs iets opzettelijks. De voortvluchtige David; de David die onder verdenking van onreinheid ligt; die op den weg den priester ontmoet; in het algemeen brooden vraagt; die zich te rechtvaardigen heeft; die brooden ontvangt, die David is verdwenen en voor hem in de plaats gekomen de David, die gaat in het huis Gods als aanvoerder van anderen, regelrecht op de tafel met toonbrooden aanloopt, ze neemt, ze eet, ze uitdeelt. Wat past nu hierbij? Een lakonieke kronologische bepaling:

ten tijde van Abjathar? of veel beter (en hij deed dit alles) ten aanschouwe van Achimelech en zijn zoon Abjathar? De auteur wil blijkbaar zeggen, dat deze hooge personaadjes hunne toestemming gaven aan hetgeen David verrichtte; hij deed het niet in het geheim; integendeel, op de meest officiëele wijze.

Van zekerheid mag niemand bij deze kwestiën spreken, maar mijne gissing schijnt het voorrecht te hebben van al de zonderlinge verschijnselen in onze teksten te verklaren.

Om nu eens door onze historische verbeelding, na de aandachtigste lektuur van de teksten, aanschouwelijk te maken hoe een evangelisch verhaal kan ontstaan zijn, laten wij hier als proeve, welke naar onze bedoeling ook elders in de evangeliën hare analogiën vindt, de verschillende vormen volgen, die onze teksten over het gebeurde in het korenveld hebben kunnen doorloopen.

In de eene of andere oorkonde van grooteren of kleineren omvang, deel uitmakende van de Chokmaletterkunde der Joden [1] in de eerste eeuw onzer jaartelling, en geschreven door een wijze of schriftgeleerde van de vrijere richting, die de beoefenaren der wijsheid gaarne met bruiloftskinderen vergeleek, - stond de volgende anekdote:

(I) Het gebeurde eens dat iemand met zijne leerlingen op een sabbat langs een pad ging, dat door korenvelden liep en zijne leerlingen begonnen een weg [voor hem] te banen, plukkende de aren [die den doortocht belemmerden]. En [de Meester] sprak tot hen: [recht zoo, al is het sabbat] de sabbat is ten dienste van den mensch gemaakt, niet de mensch ten dienste van den sabbat, hetgeen wel bewijst, dat

1) Dat men bij woorden van Jezus te doen *kan* hebben met de voortbrengselen van de letterkunde van ben, die de Wijsheid beoefenden, blijkt uit den zeer merkwaardigen parallel Matth. XXIII, 34 vlgg = Lukas XI, 49 vlgg. Op eerstgenoemde plaats wordt Jezus geacht zelf te zeggen: Daarom zie ik zende tot u profeten enz.; terwijl Jezus Lukas XI, 49 getuigt: Waarom ook de Wijsheid Gods zegt: Ik zal profeten en apostelen tot hen zenden enz. Men ziet als het ware bij Mattheus de metamorfose, Chokma Jezus worden.

de mensch heer is ook van den sabbat (Markus II, 23, 27, 28).

(II) Een dier Wijzen of Schriftgeleerden, die naar Jezus b. Sirach's geschrift (XXXIX, 2), ‘in zichzelven overleggen de verhalen van beroemde mannen en doordringen tot kunstige spreuken,’ las dit verhaal, en bevond, dat de kennelijke strekking met zijne gedachten en vermoedens overeenkwam. Wat, ‘overlegde’ hij bij zichzelven, beteekent toch dat volstrekt verbod van op sabbat eenig werk te verrichten? Werken de priesters dan niet op sabbat? En hij teekende in zijn exemplaar aan: ‘Lezen wij niet in de Wet dat de priesters in den tempel den sabbat ontheiligen en onschuldig zijn’ (Matth. XII, 5).

(III) Dit exemplaar viel later in de handen van een derde, die uit de kantteekening het gevolg trok, dat het geheele denkbeeld van sabbatsschennis dus al zijn beteekenis moet verliezen, zoodra er inderdaad geen onderscheid is tusschen priesters en andere zonen van Israël. Zal dat verbod van eenig werk op sabbat te verrichten dus met recht door dien Wijze, die met zijne leerlingen door de korenvelden wandelde ter zijde gezet zijn, dan moet dit onderscheid niet in den geest van de Thora liggen. En inderdaad, schreef hij op zijn beurt aan den rand van het zinrijk verhaal: ‘Hebt gij nooit gelezen in de Wet, wat David gedaan heeft, + hoe hij kwam in het huis Gods en voor de oogen van Achimelech en Abjathar de toonbrooden nam en ze at en ze verdeelde onder hen, die hij aanvoerde; brooden, die alleen de priesters mogen eten? (Matth. XII, 4, in de vroegste redaktie).

(IV) In dezen toestand werd het verhaal door anderen afgeschreven, ook door iemand, wien de strekking van deze laatste kantteekening niet ontging. Maar zij scheen hem te ver te gaan. Niet omdat hij met de priesters gelijk stond, maar omdat nood wetten breekt, mocht David het anders ongeoorloofde doen. Hij schreef dus zijn verhaal niet af zoo als het luidde, maar voegde er bij, ter plaatse waar ons + staat: ‘toen hem hongerde en hun die met hem waren’ (Matth. XII, 3b).

(V) Een ander die dit las en afschreef, en in wiens smaak

vooral de laatste kantteekening bijzonder viel, meende dat het verhaal in duidelijkheid zou winnen, bijaldien hij den aanhef er van daarmee in verband bracht. Hij wijzigde dus de oorspronkelijke aanleiding, om door gelijkheid van motief het volgen door dien Wijze met zijne leerlingen van Davids voorbeeld recht helder uit te doen komen, en schreef gedachteloos: Het gebeurde eens, dat iemand op een sabbat *door* de korenvelden ging; *zijne leerlingen hongerden*, en zij begonnen aren te plukken *en te eten* (Matth. VI, 1). Tot vs. 4 genaderd, liet hij uit vergissing den naam van Achimelech weg, en het nemen van de toonbrooden als voor hem onbeteekenende bijzonderheid (tweede redaktie van Mattheus, vs. 4).

(VI) In dezen vorm raakte voor het eerst met het geheele verhaal bekend een Wijze, behoorende tot den dagelijks zich uitbreidenden groep van hen, die het destijds vrij algemeen geliefkoosd ideaal van hulpvaardigheid, weemoed, veerkrachtig lijden, overwinning des doods, niet langer Herakles of Aiskelpios konden doopen, maar daaraan den naam gaven van Jesous Christos. Voor zijn *Leven* grepen zij inzonderheid naar Grieksche mythen, die zij wijzigden met smaak en takt; voor zijn leertrant, vooral naar woorden der joodsche Wijsheid, aangevuld met behulp van de destijds nog niet uitgestorven grieksche vindingsgave. Onze Wijze behoorde tot dien kring onder zijne geloofsgenooten, die gewoon waren aan Israëls verwachtingen en hare vervulling een zedelijke beteekenis te hechten, en die dus zeer overhelden tot de gedachte, dat de eng nationale politiek der Fariseën met hunne inscherping van het strengste formalisme en legalisme geene toekomst had; dat alles aankwam op het waarachtige kindschap Gods, zoo als zij dat in Jezus verwezenlijkt achten. Gretig nam hij dus ons verhaal over, dat hem volkomen in staat scheen om zijnen lezers een indruk te geven van hetgeen hij met zijn Jezus-ideaal bedoelde. In den aanvang veranderde hij nu het woord *iemand* in het woord ‘Jezus’. Zijn Oude Testament kende hij te goed om dat ‘onder het bewind van Abjathar’ te

laten staan. Het uitdeelen van de brooden liet hij als voor hem niet ter zake doende weg, en, genaderd tot de opmerking over den tempel (Matth. XII, 5), waarvan hij volstrekt niet meer begreep wat haar had doen ontstaan, gevoelde hij zich door zijne Jezus-vereering genoopt er bij te voegen: ‘En ik zeg u dat een meerder dan de tempel hier is (Matth. XII, 6).’ Tevens was hij van oordeel, juist omdat hij de strekking van vs. 5 niet begreep, dat men zich met de Schriftgeleerden niet in een principiëel debat over de moeilijke kwestie van den sabbat beboefde te begeven. Hij had wel liefdelooze opmerkingen van de partij der Schriftgeleerden over de meer ethisch gezinden vernomen, en dacht dus bij het lezen van het verhaal wat die partij wel zou gezegd hebben, indien zij Jezus van Nazareth dat eens met zijne leerlingen had zien doen. Als vrucht van die overdenking schreef hij bij zijn exemplaar: ‘en de Fariseën, dat ziende, zeiden hem: ‘Zie, uwe discipelen doen, wat niet geoorloofd is te doen op den sabbat (Matth. vs. 2)’ maar tevens, om aan zulke bedenkingen te gemoet te komen, zonder de vraag ten principale te behandelen: ‘Doch zoo gij geweten hadt wat het zij,’ enz. (Matth. vs. 7). Hij achtte het daarom beter die principieële stelling van Markus II, 27 geheel weg te laten, en de beslissing ter hoogste instantie van de netelige kwestie aan zijn diep vereerden meester op te dragen, voor hem zoon des menschen bij uitnemendheid. Hij veranderde dus *zoodat* in *want*, wischte *ook* uit, en schreef: want de zoon des menschen is heer van den sabbat (Matth., vs 8). (Laatste redaktie van Mattheus).

(VII) Inmiddels hadden nog twee andere kristelijke schrijvers kennis gekregen van hetzelfde verhaal; de eerste van het verhaal in zijn allereersten vorm (I); hij had geest genoeg om het onveranderd op Jezus van Nazareth over te brengen (Markus II, 23, 27, 28). Maar iemand die het later overschreef en kennis droeg van dit verhaal in vorm (V) meende het te zullen verrijken door daaruit Matth. XII, 3 en 4 over

te nemen. De grieksche woorden *epi tou Abiathar* verstond hij als willende zeggen: onder het bewind van Abiathar, en dacht dus, dat Abiathar toen wel hoogepriester zou geweest zijn, weshalve hij achter dien naam het woord *hoogepriester* schreef (Markus, vs. 26.). Een nog latere afschrijver, die vorm (VI) kende, nam Markus, vs. 24 (= Matth., vs. 2) daaruit over. (Laatste redaktie van Markus.)

(VIII) De andere dezer twee kristelijke schrijvers kende vorm (V). Daar hij zeer goed den zin begreep van Matth. XII, 4 en in Lukas VI, 4 daaraan volkomen recht meende gedaan te hebben, vond hij de vermelding van het hongeren in Matth., vs. 1 ongepast, liet het weg, werkte het plukken van de aren wat uit, maar vergat in overeenstemming daarmede Matth., vs. 3^b te schrappen. Nu hij Matth., vs. 4 eens opgenomen en uitstekend begrepen had, liet hij Markus II, 27^b ('De sabbat enz.') als niet passende bij de argumentatie van Matth., vs. 4 weg, en schreef dus onmiddellijk na Markus, vs. 27^a ('En hij zeide') Markus, vs. 28, wat een later afschrijver naar het model van Matth., vs. 8 onhandig veranderde. (Redaktie van Lukas.)

Dit een en ander moet natuurlijk met vele greinen zout genomen worden. Het is, ik herhaal het, niets anders dan een geheel konjekturale proeve van de wijze, waarop voor de historische verbeelding sommige evangelische verhalen hun tegenwoordigen vorm verkregen kunnen hebben; een vorm, die een eerlijke exegese zoo dikwerf in de grootste verlegenheid brengt.